www

بخانه
شورای
لامی
۱

۱۱۲۰

بازرسی شد
۳۲ - ۶

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه ادعیه
مؤلف
جلد (۱۱۲۰) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۲۱۸۲۵
۲۶۷۴۳

خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۱۲۰

۱۱۲۰

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه رسائل
مؤلف
جلد (۱۱۲۰) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۲۱۸۱۵
۳۴۲۷۶

بازرسی شد
۳۴ - ۶

خطی اهدائی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۱۱۲۰

١

قال السيد ان الحكمة تنزل من السماء فلا تحل قلبا فيه هم غد

قال افلاطون ... لا يطلب الحكمة ... فبل ازالة الشقية ... الحكمة ... [illegible]

... سخط العدو فاحذر ان يدوم ... [illegible]

... والسلام واوراد السلوك

[illegible]

قال الفارابي ينبغي لمن اراد ان يشرع في الحكمة ان يكون شابا صحيح المزاج متادبا بآداب الاخيار وقد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرائع اولا ويكون عفيفا صدوقا معرضا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه مقبلا على اداء الوظائف الشرعية غير مخل بركن من اركان الشريعة ولا بادب من آدابها معظما للعلم والعلماء ولا يكون لشيء عنده قدر الا الحكمة واهلها ولا يتخذ علمه وحكمته حرفة ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور لا يعده من الحكماء فهذا يدل على تقديم الحكمة العملية التي هي تهذيب الاخلاق على الحكمة النظرية وقال في تمام السعادة مكارم الاخلاق ... ان تمام الشجرة بالثمرة من كتاب الثمرة والشجرة

[illegible]

قال ارسطو ... [illegible]

٢

قال معلم الصناعة ارسطاطاليس ان الباري عز وجل سبق بالازلية وعلا بالتنزه عن التغيير فجرى ملكه دائما وبرهه دوام الفاعل الخلاق ... فخلق الجوهر الغير المحسوس ذي الصور والحق به ... الارواح ... كلها ... قبل الزمان وقبل شيء وقبل ... وخلق ... الزمان الطبيعة ... ان ... الفلك ... الباري جل وعلا ... واحد منفصل ... الطبائع ... والفلك ... يقول الانسان عالم صغير والفلك العالم الكبير ...

[illegible]

ما في هذا المجلد

فصوص غير معروف

تعليقات ميرداماد

اثولوجيا تفسير فرفوريوس صورى

اثولوجيا لارسطو

۵

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم وسهل بالخير

الميمر الاول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية
اثولوجيا وهو القول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصوري ونقله الى العربية
عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف
يعقوب بن اسحق الكندي حدير بكل ساعي لمعرفة الغاية التي هو عامدها
للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه في لزومه مسلك البغية
ان يديت لاساليب الفاصلة الى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند
الاقتصاد الى ما طلب منها وان يلزم طاعة يصرف ما يذيقه من لذاذة الري في
في رياضات العلوم السياسية الى غاية الشرف التي يتوقف النفوس العقلية
بالنزوع الطبيعي اليها قال الحكيم اول البغية اخر الدرك واول الدرك
اخر البغية فالذي انتهينا اليه اول من الفرض الذي تضمنه كتابنا هذا هو
اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدم من موضوعاتنا ولما كانت
غاية كل فحص وطلب انما هو درك الحق وغاية كل فعل بعاد العمل فان
الفحص عن النظر بعيد المعرفة الثانية بان جميع الفاعلين الكاملين يفعلون
بسبب الشوق الطبيعي السرمدي وان ذلك الشوق والطلب لعلة ثابتة
انه اذا لم يثبت معنى الغاية التي هي المطلوبة عند الفلسفة بطل الفحص النظر

والنظر وبطلت المعرفة ايضا وبطل الجود والفضل واذ قد ثبت
من اتفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة البادية اربعة وهي
الهيولى والصورة والعلة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفي الاعراض
العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والكلي منها الفاعل
واي العلل منها احق بالتقديم والرياسة وان كانت بينها مساواة
في بعض انحاء المساواة فاما قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها واقتصاص
عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات ورتبنا هذه العلل الترتيب الاولى
العقلي على الحقيقة الى شرح النفس والطبيعة وفعلهما واثبتنا هنالك ايضا معنى
الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية واوضحنا ان ذوات
الاوساط لابد لها من غايات وان البغية هي الغاية وان معنى الغاية
ان يكون غيرها بسببها وان لا يكون لسبب غيرها فان اثبات
المعرفة دليل على انية الغاية لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية اذ لا يحوز
قطع ما لا غاية له بذي الغاية والنهاية فالمعرفة في اوائل العلوم مقدمة
نافعة لمن اراد قصد معرفة الشيء المنطق والتخرج والمهارة بالرياضيات
العقل على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعية لانها
معينة على نيل البغية وارتياد المنطق واذ قد فرغنا مما قد جرت العادة بتقديمه
من المقدمات اللاتي هي اوائل الداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه

في كتابنا هذا فلنترك الاطناب في هذا الفن اذ قد اوضحناه في كتاب
ما طاطافوسيقى ولنقتصر على ما اجريناه هناك ونذكر الآن غرضنا
فيما نريد ايضاحه في كتابنا هذا الذي هو موضوع لاستقرائنا جملة
فلسفتنا والبدا اجرينا عامة ما تضمنته موضوعاتنا لتكون ذكر اغراضه
داعيا للناظر الى الرغبة فيه ومعينا على فهم فيما نتقدم منه فلنقدم
من ذلك ذكرا جامعا للغرض الذي له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم اولا
ما نريد الابانة عنه رسما مختصرا وجيزا حاصرا حاويا لجميع ما يتضمن
الكتاب ثم نذكر رؤس المسائل التي نريد شرحها وتحصيلها ثم نبدأ
فنوضح القول في واحد واحد منها بقول مستقيم مستقصى ان شاء الله
فغرضنا في هذا الكتاب القول في الربوبية والابانة عنها وانها هي بيان الغرض
العلة الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علة العلل ومبدعها
بنوع من الابداع وان القوة النورية تسنح منها على العقل ومنها
بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس
على الطبيعة ومن النفس بتوسط الطبيعة على الاشياء الكائنة
الفاسدة وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة وان حركة جميع الاشياء
منه وبسببه وان الاشياء تتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع ثم نذكر
بعد ذلك العالم العقلي ونصف بهاءه وشرفه وحسنه ونذكر الصور

الصور الالهية الانيقة الفاضلة البهية التي فيه وان منه زين الاشياء كلها
وحسنها وان الاشياء الحسنة كلها تتشبه بها الا انها لكثرة قشورها لا تقدر الحسية
على حكاية الحق من وصفها ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ونصف ايضا كيف
تفيض القوة من العقل اليها وكيف تتشبه به ونحن نذكر حسن الكواكب
وزينتها وبهاء تلك الصور التي في الكواكب ثم نذكر الطبيعة المشتملة تحت
فلك القمر وكيف تسنح القوة الفلكية عليها وقبولها لتلك وتشبهها بها و
اطرادها آثارها في الاشياء الحسية الهيولانية الداثرة ثم نذكر حال هذه
الانفس الناطقة في هبوطها وصعودها واتحاد العلة في ذلك ونذكر النفس
الشريفة الالهية التي لزمت الفضائل العملية ولم تنغمس في العقلية
الشهوات البدنية ونذكر ايضا حال الانفس البهيمية والانفس النباتية و
نفس الارض والنار وغير ذلك ثم نذكر رؤس المسائل بسم الله
الرحمن الرحيم ذكر المسائل التي وعد الحكيم بالابانة عنها في كتاب
اثولوجيا وهو القول في الربوبية تفسير فرفوريوس الصوري مترجمه
عبد المسيح الحمصي الناعمي في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي
لاي الاشياء تذكر في ان كل معقول انما يكون بلا زمان لان كل معقول
وعقل في حيز الدهر لا في حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج
الى التذكر في ان الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى ليست تحت

الزمان ولا كونت شيا بعد شيء ولا تقبل التجزي فلذلك لا تحتاج الى
الذكر   في النفس وكيف الاشيا في العقل   في ان الواحد الكائن بالقوة
هو كثير في شيء اخر لانه لا تقوى على قبوله كله دفعة واحدة   في العقل
هل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى   في المعرفة وكيف يعرف العقل
ذاته اذ راه انما يعرف انه واحد من غير ان يعرف الاشيا كلها او انما يعرف ٩
ذاته والاشيا كلها معا لانه اذا اعرف ذاته عرف الاشيا كلها   في النفس
وكيف تعقل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشيا   في النفس وانها اذا كانت
في العالم الاعلى العقلي توحدت بالعقل   في الذكر ومن اين بدوه
وانه يشوق الاشيا الى المكان الذي هو فيه   في الذكر والمعرفة والتوهم
في ان الاشيا كلها في الوهم غير انها فيه بنوع ثان لا بنوع الاول
في النفس انها اذا كانت في العالم العقلي انما ترى الخير المحض بالعقل
في ان الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شانها الذكر   في الذكر
ما هو وكيف هو   في العقل وان المعرفة هناك دون الجهل ولا الجهل يخر
للعقل هناك   في النفس وان ذكرها الاشيا كلها في العالم الاعلى بالقوة
فقط   في الاشيا التي يرى بها الاشيا العقلية اذ كنا هناك هو الذي
نفحص عنه اذ كنا ههنا   في الذكر وانه انما بدوه من السما   في فضائل
النفس وان ذكرها في السما   في الكواكب وهل يذكر بعض الاشيا

الاشيا   في النفس الالهية الشريفة   في انه ليس للكواكب منطق ولا فكر
لانها لا تطلب شيا   في الكواكب وانها لا تذكر الاشيا الحسية والعقلية
وان لها علوما حاضرة فقط   في انه ليس كل ما كان له بصر كان له ذكر
ايضا   في المشتري وانه لا يذكر   في النيرين وانهما نوعان احدهما
مثل الباري عز وجل والاخر مثل النفس الكلية   في الباري عز وعلا
وانه لا يحتاج الى الذكر لان الذكر غيره   في نفس العالم كله وانها لا تذكر
ولا انها تفكر   في الانفس التي تفكر في الطبيعة العقلية وانها لا تذكر
وان الذكر للطبيعة الطبيعية   في ان هذا العالم لا يجمع بين الاشيا
الحاضرة والاتية   في التدبير وان الكل غير مدبر   في ان الذكر و
والفكر وما اشبههما اعراض   في الفصل الذي بين الطبيعة وبين
حكم الكل   في ان الطبيعة انما هي حكم صنم لحكم الكل واقف النفس
سفلها في الوهم وانه بين الطبيعة والعقل   في الوهم وانه فضيلة
عارضة تعطي الشيء المتوهم ان يتعلق الاثر الذي اثر فيه   في العقل
وانه فعل ذاتي وكون ذاتي في الفعل وان ليس تماما للنفس لان العقل
هو الذي افاد النفس قوتها وان الشيء الذي هو ههنا في النفس و
صيره في الهيولى هو الطبيعة   في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل و
ان الهيولى تنفعل ولا تفعل وان النفس تفعل ولا تنفعل وانما العقل

في الفكر وما هو

فلا تعمل فى الاجسام في معرفة الاسطقسات والاجرام وكيف بدؤها
الطبيعة في الدهر وانه فصل العقل والبرهان فضل النفس في نفس
الكل وانها وان كانت لم تذكر فلم تكن من حيز الدهر في ان كيف صارت
النفس من حيز الزمان ولم تكن النفس من حيز الزمان بل صارت
فاعلة للزمان في الشيء الذي هو الد الزمان وما هو في النفس
الكلية وانها غير واقعة تحت الزمان وانها تقع في الزمان اثارها
في النفس الكلية وانها ان كانت تفعل الشيء بعد الشيء فلا محالة انها
تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان في ان الكلات
الفواعل تفعل الاشياء معا وليس في الكلات المنفعلة ان تنفعل
كلها معا لكن الشيء بعد الشيء في الكلات الفواعل وانها غير المنفعلة
وما الشيء الاول في ان شرح الشيء الاول هو الفاعل وانه انما تفعل
فقط في النفس وانها فعل ما عقل وان الشيء الذي يفعل شيا
بعد شيء انما هو في الاشياء الحسية في ان الهيولى غير الصورة وان
الشيء المركب منها ليس بمبسوط الصورة فقط في النفس وانها دائرة
ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد في انه كان الحيز المحض الاول
مركزا فالعقل دائرة لا يتحرك فان النفس دائرة تتحرك في النفس
وانها تتحرك شوقا الى الشيء وانها تولد الاشياء في ان حركة هذا الكل

الكل حركة مستديرة في الفكر وما بالمرء يكون فيها برهان وانه رويس
كثيرة في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب في انه ربما اضطر
المرء الى ان يقول اقاويل كثيرة مما من اجل جوارح البدن ومن اجل
جهله بالخيرات في ان المعاملات انما يكون من الشيء العام وان
انما يكون
اطلاق المعاملات من الشيء لا فضل في المرء الفاجر الطالح ومن اين 61
القوى تعرف وما المرء الفاضل وما المرء الوسط الذي ليس بالصالح
ولا بالطالح في البدن وهل له حيوة من ذاته ام الحيوة التي فيه انما هي
من الطبيعة في البدن المتنفس وكيف تالم بالنفس وكيف تعرف ذلك
بلا انفعال منا في اجزائنا وما هو وما الاجزاء التي فيها والتي ليست لها
في ان الالم انما هو للحي المركب من اجل الاتصال وان الشيء الذي لم
يتصل بشيء اخر فهو مكتفي بذاته في معرفة الالام كيف يكون وانها انما
تحدث عن اجتماع النفس والبدن في الالم واللذة وما كل واحد منهما
وما جوهرها في الالم وكيف يحس به الحي والنفس غير واقعة تحت
الالم في الوجع وما هو اذ كان الوجع غير واقع على النفس وان كان
لا يكون الا مع النفس وكيف يحد الوجع في ذلك في الحواس وانها غير
قابلة للاثار المؤثرة في الشهوات البدنية وانها انما تحدث عن
اجتماع النفس والبدن وانها ليست للنفس وحدها ولا هي للبدن وحده

في الطبيعة وانما احدثت في البدن شيئا ما يكون فيه الاثار والالام
في الشهوة وهل فينا شهوة بدنية وشهوة طبيعية في الطبيعة وانها
غير البدن في الشهوة وان بدوها هو البدن المركب بنوع من انواع
التركيب في الشهوة وان البدن هو بعلامة الشهوة في الهوى انه
من حس البدن الحيواني والشهوة من حس الطبيعة والاكتساب من
حس النفس في النفس وان الشهوة غريزة في الطبيعة في الشهوة ١٣
التي في النباتات وان كانت غير الشهوة التي في الحيوان في انه هل
للارض شهوة وان كانت فما هي في الارض وهل هي ذات نفس
في انها وان كانت ذات نفس فلا محالة انها حيوان ايضا في الحواس
وهل يمكن للحي ان يحس بغير اداة وهل كانت الحواس لحاجة ما في الحس
وما هو وكيف هي في الفواعل وانها لا تشبه المنفعلات ولا تستحيل
طبائع الفواعل الى طبائع المنفعلات في الاشياء الواقعة تحت البصر
وكيف يبصرها النفس في الحس وانه لا يكون الا من اجتماع النفس مع
الهواء فقط لكن ينبغي ان يكون شيء آخر يقبل الاثر ويؤدي الاثر وكيف يكون
الحس في الحواس البدنية وانما يكون بالالات البدنية في المميز وما بين
الاشياء المتمايزة وبين الاشياء الواقعة تحت التمييز والمتوسط بينهما
في الحس وانه كالخادم للنفس وانه لا يكون الا بتوسط البدن في السماء

السماء وهل للسماء والكواكب حس ام لا في الكل وانه ليس يحس بل انما يحس
باجزائه في افلاطون وما ذكر في كتابه الطيماوس في انه لا يكتفي للنسيان
في علم المحسوسات بالحساس الا ان يكون النفس تقنع بذلك في الرقى والسحر
وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شيء من اجزائه في الارض
٥١ وهل يحس كما يحس الشمس والقمر واي الاشياء يحس في النبات وانه خير من
١٢ من الهواء في القوة المولدة وانها في الارض وانها تعطي النبات سبب النبت
وان النبات انما هو بمنزلة الجسم للقوة المولدة في جسم الارض ما الشيء
الذي يعطيه النفس طبيعة الارض اذ كانت متصلة بعضها ببعض مثلها اذا
كانت منفصلة في الارض وان فيها قوة نباتية وقوة حسية وعقلا وهي
الذي يسمونه الاولون ذا اسطرا في الغضب وهل قوة الغضب مبثوثة في سائر
البدن ام هي في جزء من اجزائه في ان الشهوة في الكبد وكيف هي هناك
في الغضب واين مسكنه من البدن في الشجر لم عدمت قوة الغضب
لم تعدم قوة النبات في النبات وان لكل نبت شوقا ما في الغضب
انه ليس في القلب في النفس البهيمية ولم صارت اذا كانت تمام البدن
انه لا يبقى اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن في النفس البهيمية
وهل يفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة ام لا في ضوء الشمس وكيف
ينبعث عن جرم الشمس في النفس السفلية وهل تذهب الى النفس العالية

ام تفسد   في الاكوان والاشكال الجزئية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تفسد
في الهواء ام لا   في النفس وهل تتبعها الشواغل اعني النفس البهيمية والطبيعية
ام لا   في الكواكب وليس لها ذكر ولها احساس   في الاشياء الكائنة
بالرقى والعزائم والسحر   في الاشياء الكائنة الرديئة من السحر في القوى العالية
والمفعولات الطبيعية والصناعية والكائنة في العالم وانه يفعل في اجزائه 15
وينفعل منها وان اجزاء العالم يفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها عن
بعض بالقوى الطبيعية التي فيه   في حركة الكل فانها تفعل من الكل في
الاجزاء   في الاجزاء وما الاشياء التي تكون من فعل بعضها في بعض
في الصناعات واعمالها وما الشيء الذي يطلب في الصناعات   في حركة
الكل وما الذي يفعل في ذاتها واجزائها   في الشمس والقمر وما الذي
يفعلان   في الاشياء الارضية وانهما يفعلان فيها غير فعل الحر والبرد
في الكواكب وانه لا ينبغي ان يضيف احد الامور الواقعة على الاشياء الجزئية
الى ارادة منها   في الكواكب وانا اذا كنا لا نضيف الامور الواقعة على
الاشياء منها الى علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف
يكون ما يكون منها   في الكل وانه واحد حي محيط بجميع الحيوان   في الاجسام
الجزئية وانها اجزاء للكل وانها تنال من نفس الكل   في الاجسام التي فيها
نفس من غير نفس الكل وانها تقبل الاثار من داخل ومن خارج   في الكل

الكل وانه يحس بالم جزئيه القريبة والبعيدة   في الاجزاء وكيف يالم بعضها ٧١
بالم بعض   في الفاعل الشبيه بالمنفعل وانه لا يالم الفاعل من المنفعل
ما كان شبيها به كما يالم الفاعل الذي لا يشبهه وما الشيء الذي يلحق
في الحي وكيف يدخل اشكال الصور بعضها على بعض والحي واحد   في الكل
وان فيه مادة شبيهة بالعصب   في الاجزاء وان بعضها يفسد بعضا
في الحيوان وكيف يغتذي بعضها من بعض   في الكل والاجزاء ولم صارت
الاجزاء متضادا بعضها بعضا والكل متفق لا متضاد ولم صار يضاد في
الاجزاء   في الاجزاء وكيف اتفقت بالكل وهي متضادة ومثل ذلك مثل
صناعة الرقص   في الاشياء السماوية وانها فواعل ودلائل   في العالم
وانه هو الذي يشاكل الكواكب وانه هو الذي يتعقل بها فهو هو اذا الذي في ذاته
في الامور الاتية الينا من الكل وفي الامور التي لا تاتي الينا منها
في الاشكال والكواكب وان الاشكال لها هي المشكلة من تلك الاشكال
بسم الله الرحمن الرحيم اما اذ قد بان
وصح ان النفس ليست بجسم وانها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية
دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت
الى هذا العالم الحسي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل
الواقع تحت الكون والفساد فنقول ان كل جوهر عقلي ذو حياة عقلية

لا تقبل شيئا من الآثار فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا
يزول عنه ولا يسلك الى موضع آخر لانه لا مكان له يتحرك اليه غير مكانه ولا
يشتاق الى مكان آخر غير مكانه وكل جوهر عقلي لم شوق ما فذلك الجوهر بعد
الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له واذا استفاد العقل شوقا ما سلك
بذلك الشوق الى سلك بها ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشتاق الى الفعل كثيرا
والى تزيين الاشياء التي راها في العقل كالمراة ينتج فاذا اشتملت وجاءها المخاض لوضع
ما في بطنها كذلك العقل اذا تصور بصورة الشوق لمشتاق اليها الى ان تخرج
الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصا شديدا ويتمخض فيخرجها
الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي والعقل اذا قبل الشوق سلالته تصورت النفس
منه فالنفس اذا انما هو عقل تصور بصورة الشوق غير ان النفس ربما اشتاقت
شوقا كليا وربما اشتاقت شوقا جزئيا فاذا اشتاقت شوقا كليا صورت
الصور الكلية فعلا ودبرتها تدبيرا عقليا كليا من غير ان تفارق عالمها
الكلي فاذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التي هي صور بصورها الكلية
زينتها وزادتها نقاوة وحسنا واصلحت ما عرض فيها من خطأ ودبرتها
تدبيرا اعلى وارفع من تدبير عللها القريبة التي هي الاجرام السماوية فاذا
صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها اعني انها لا تكون في
الجسم كانها محصورة فيه بل تكون فيه وخارجة عنه وربما كانت النفس في جسم

جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك انها لما اشتاقت الى السلوك و
الى ان تظهر افاعيلها تحركت من العالم الاول اولا ثم الى العالم الثاني ثم الى
العالم الثالث غير انها وان تحركت وسلكت من عالمها الى ان تاتي الى العالم
الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت ما فعلت غير ان النفس ان كانت
فعلت فعلها بالعقل فان العقل لم يبرح مكانه العقلي العالي الشريف وهو
الذي فعل الافاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس وهو الذي فعل
الخيرات في هذا العالم الحسي وهو الذي زين الاشياء بان صير الاشياء دائما
ومنها دائم الان وذلك انما كان بتوسط النفس وانما فعل النفس افاعيلها
به لان العقل ابدية دائمة ففعله دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها
سلوكا خطأ فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا تفنى اضطرارا
وان التي في هذا العالم نوع آخر من انواع النفس فانما هو من تلك الطبيعة
الحسية وينبغي للشيء الكائن من الطبيعة الحية ان يكون حيا ايضا وان يكون
علة حيوة الشيء الذي صار اليه وكذلك انفس النبات كلها حية فان الانفس
كلها حية انبعثت من بدو واحد الا ان لكل واحد منها حيوة يليق به و
يلائمه وكلها جواهر ليست باجرام ولا تقبل التجزية واما نفس الانسان فانها
ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية ونطقية وهي مفارقة للبدن عند انتقاصه
وتحليله غير ان النفس الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن

اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث واما التي
قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كانها عبدته لشدة انغماسها
في لذات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها
الا بتعب شديد حتى تلقي عنها كل وسخ ودنس علق بها من البدن ثم حـ
ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير ان تهلك او تتبدد كما ظن اناس
لانها متعلقة ببدنها وان بعدت وتأت ولم يمكن ان تهلك انية من الانيات
لانها انيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قد قلنا مرارا واما ما كان ينبغي ان
نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس وبرهان فقد فرغنا من ذكره ١٩
بكلام موجز على حقه وصدقه واما الاشياء التي ينبغي ان نذكرها للذين
لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة الحس فنحن ذاكروها وجاعلوها مبتدا
قولنا من الشيء الذي قد اتفق عليه الاولون والاخرون وذلك ان الاولين
قد اتفقوا على ان النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها الناطقه م
حل عليها غضب الله فيحرص المرء عند ذلك على ان يرجع عن افعاله البدنية
وينقص شهواته البدن ويبدأ يتضرع الى الله تعالى وحيا له ان يكفر عنه
سيئاته ويرضى عنه وقد اتفق على ذلك افاضل الناس وارذالهم
اتفقوا ايضا على ان يترحموا على موتاهم والماضين من اسلافهم ويستغفروا
لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما كانت هذه عادتهم ولا

ولا صارت كانها سنة طبيعية لازمة مضطرة وقد ذكروا ان كثيرا من
الانفس التي كانت في هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها الاعلى
مغيثة لمن استغاث بها والدليل على ذلك الهياكل التي بنيت لها وسميت
باسمائها فاذا اتاها المضطر اغاثوه ولم يرجع خائبا هذا وشبهه
يدل على ان النفس التي مضت من هذا العالم الى ذلك العالم لم تمت ولم ١٦
تهلك لكنها حية باقية بحيوتها باقية لا تبيد ولا تفنى كلام له يشبه
رمزا في النفس الكلية اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت
كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي راجعا اليها خارجا من سائر
الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم
اني جزء من اجزاء العالم العالي الشريف الفاضل الالهي ذو حياة فعالة
العالم الالهي فلما ايقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت
كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله فارى كاني
واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي فارى هناك من النور والبهاء ما لا
تقدر الالسن على صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء
ولم اقو على احتماله هبطت من العقل الى الفكر والروية فاذا صرت في عالم الفكر
حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء فابقى متعجبا اني كيف انحدرت من ذلك
الموضع الشامخ الالهي وصرت في موضع الفكرة بعد ان قويت نفسي على تخليف

بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى العالم العقلي ثم الى العالم الالهي حتى صرت
في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء ومن العجب اني كيف رايت
نفسي ممتلية نورا وهي في البدن كهيئتها وهي غير خارجة منه غير اني لما
اطلت الفكرة وجلت الراي صرت كالمبهوت ذكرت اقليطوس فانه امر احرم
بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة والحرص على الصعود الى ذلك ٢١
العالم الشريف الاعلى وقال ان من حرص على ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزي
باحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص في الارتفاع
الى ذلك وان تعب ونصب فان امامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب و
انما اراد بقوله هذا تحريضا على طلب الاشياء العقلية ليجدها كما وجدها ويدركها
كما ادرك فاما انباذقليس فقال ان الانفس انما كانت في المكان العالي الشريف
فلما اخطات هبطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا العالم فرارا
من سخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا العالم صار غياثا للانفس التي قد
اختلطت عقولها فصار كالانسان المجنون نادى الناس باعلى صوته و
امرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف وامرهم
ان يستغفروا الله عز وجل لينالوا بذلك الراحة التي والنعمة التي كانوا فيها
اولا وقد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس في دعائه الناس الى ما دعا غير
انه انما كلم الناس بالامثال والاوابد فامرهم برفض هذا العالم ورفضه والرجوع الى

الى العالم الاول الحق واما افلاطن الشريف الالهي فانه قد وصف النفس
فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكر مواضع كثيرة وكيف انحدرت النفس
فصارت في هذا العالم وانها سترجع الى عالمها الحق الاول وقد احسن
في صفة النفس فانه وصفها بصفات تصوبها كانا نشاهدها عيانا ونحن
ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انه ينبغي لنا ان نعلم اولا بان الفيلسوف
اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة في كل موضع من المواضع
التي ذكرها لانه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة لكان السامع اذا
سمع وصفه علم راي الفيلسوف وانما اختلف صفاته في النفس لانه لم يستعمل
وازدرى م الحس بصفات النفس ولا رفض الحس في جميع المواضع وذم اتصال
النفس بالجسد لان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كظلمة حلالا سطوق
بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار وقد وافقه على ذلك انباذقلس غير
باسره م انه سمى البدن الصدى وانما عنى انباذقلس بالصدى هذا العالم ثم قال افلاطن
ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي
الى عالمها العقلي وقال في كتابه الذي يدعى فاذن ان علة هبوط النفس الى
هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها الاول
وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما
هبط لخطيئة اخطاتها وانما هبط الى هذا العالم ليعاقب ويجازى على خطاياها

ومنها ما هبط لعلة اخرى غير انه اختصر قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها
في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه الذي يلقب طيماوس ثم ذكر افلاطون هذا
العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا
العالم من فعل الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس
وصيرها فيه لكي يكون العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن حريا من الواجب اذا كان
هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن يمكن ان
يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى
هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل انفسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا
العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي
ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي وقد نقدر
ان نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة في الفحص عن النفس التي نحن
فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولاية علة انحدرت الى هذا البدن
واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم واي شيء هو وفي اي موضع سكن
منه وهل انحدرت النفس اليه طوعا او كرها او بنوع اخر من الانواع ونستفيد
منه علما اخر اشرف من علم النفس وهو ان نعلم هل الباري خلق الاشياء
صوابا ام لم يكن منه صواب وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم
وبين ابداننا صوابا ام غير صواب فانه قد اختلف الاولون في ذلك واكثروا

اكثروا فيه القول بغير بيان ونحن مبتدئون فنخبر عن راي هذا الرجل الفاضل الشريف
في هذه الاشياء التي ذكرنا فنقول ان افلاطون الشريف لما راى جل الفلاسفة
قد اخطئوا في صفتهم الانيات وذلك انهم لما ارادوا معرفة الانيات الحقيقية
طلبوها في هذا العالم الحسي وذلك انهم رفضوا الاشياء العقلية واقبلوا على الحسي
وحده فارادوا ان ينالوا بالحس جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية فلما راهم
قد ضلوا عن الطريق الذي يؤديهم الى الحق والرشد واستولى عليهم الحس رثى
لهم من ذلك وتفضل عليهم وارشدهم الى الطريق الذي يؤديهم الى حقائق
الاشياء ففرق بين العقل والحس وبين طبيعة الانيات وبين الاشياء المحسوسة
وصير الانيات دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية دائرة واقعة
تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدأ فقال ان علة الانيات
الحقيقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات الاجرام واحدة وهي الانية
الاولى الحق وعنى بذلك الباري الخالق سبحانه ثم قال ان الباري الاول
الذي هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الدائرة هو الخير
المحض والخير لا يليق بشيء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى
والعالم الاسفل من خير فليس هو من طباعها ولا من طباع الانيات العقلية
ولا من طباع الانيات الحسية الدائرة ولكنها من تلك الطبيعة العالية
وكل طبيعة عقلية وحسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من الباري

في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه تنبث الحيوة والانفس الى هذا العالم
وانما يتمسك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التي صارت من العلو
في هذا العالم وهي التي تزين هذا العالم لكيلا تتفرق فيفسد ثم قال
ان هذا العالم مركب من هيولى وصورة وانما صور الهيولى طبيعة هي افضل
واشرف من الهيولى وهي النفس العقلية وانما صارت النفس تصور
في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف وانما صار العقل يقوى للنفس
على تصوير الهيولى من قبل العلة الاولى التي هي علة سائر الانيات العقلية
والنفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء
الحسية حسية حسنة من اجل الفاعل الاول على ان ذلك الفعل انما هو بتوسط
العقل والنفس ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة
اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو البارى الذي هو خير
محض فما احسن واصوب ما وصف هذا الفيلسوف البارى اذ قال انه
خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلها غير انه لا ينبغي لسامع
قول الفيلسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه انه قال ان البارى انما خلق
الخلق في زمان فانه وان توهم ذلك عليه في الفاظه وكلامه فانه انما لفظ
بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين فانه انما اضطر الاولون الى ذكر زمان
في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى ان يدخلوا الزمان

الزمان في وصفهم الكون وفي وصف الخليقة التي لم تكن في زمان البتة
وانما اضطر الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ليميزوا بين
العلل الاولى العالية وبين العلل الثواني السفلية وذلك ان المرء اذا رام
ان يبين عن العلة ويعرفها اضطر الى ذكر الزمان لانه لا بد للعلة من
ان تكون قبل معلولها فيتوهم المتوهم ان القبلية هي الزمان وان كل
فاعل انما يفعل فعله في زمان فليس ذلك كذلك اعني انه ليس كل فاعل
يفعل فعله في زمان ولا كل علة هي قبل معلولها في زمان فان اردت
ان تعلم هل هذا المفعول زماني ام لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان
فالمفعول تحت الزمان لا محالة وان كانت العلة زمانية كان المعلول زمانيا
ايضا فالفاعل والعلة يدلان على طبيعة المفعول والمعلول ان كان تحت الزمان
وان لم يكن تحته بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثاني من كتاب اثولوجيا اي المقالة الثانية من كتاب اثولوجيا

ان سأل سائل فقال ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلي وصارت
مع تلك الجواهر العقلية فما الذي تقول وما الذي تذكر قلنا ان النفس
اذا صارت في ذلك المكان العقلي انما تقول ما ترى وتفعل ما يليق
بذلك العالم الشريف الا انه لا يكون هناك شيء يضطرها ان تفعل و
تقول لانها انما ترى الاشياء التي هناك عيانا فلا تحتاج الى ان تقول هل

ولانها لمنقبض بحال العالم

الى ان تفعل كان فعلها لا يليق بذلك العالم فان قال قائل افتذكر ما كانت فيها فيه من هذا العالم السفلى قلنا لا لانه لا يذكر شيا مما تفكر فيه ههنا ولم تنعوه بشى مما نطقت به ههنا ولا بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونها فى هذا العالم فانها متى كانت نقية صافية لا ترضى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شى مما فيه ولا تذكر بما رات مما سلف لكنها تلقى بصرها الى العالم الاعلى دائما واليه تنظر واياه تطلب وتذكر وكل فعل تفعل وكل معرفة تعرفها فانما يضيف اليه وكل علم تعلمه من ذلك العالم الشريف لا تغفل منها فيحتاج ان تذكره اخيرا لانه فى عقلها مردود مسلم لا تحتاج الى ان تذكره لانه بين يديها دائم لا تغفل وانما تغفل منها كل علم علمته من هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانها لا تحرص على ضبطه ولا تعتريه ان تراه دائما وانما لا تحرص على ضبطه لانه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شان النفس ضبط الشى المستحيل وامساكه وليس فى العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل واذا كانت الاشيا هناك ظاهرة بينة ثابتة دائما على حال واحد لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شى بل ترى الاشيا دائما على ما وصفناه ونقول ان كل علم كان فى العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان لان الاشيا التى فى ذلك العالم كونت بغير زمان فلذلك صارت النفس لا يكون بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشيا التى كانت تتفكر فيها ههنا ايضا ٣٧

ايضا بغير زمان ولا تحتاج الى ان تذكرها لانها كالشى الحاضر عندها فالاشيا العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها اذا كانت فى العالم الاعلى العقلى والحجة فى ذلك الاشيا المعلومة فانها لا تخرج من شى الى شى هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعنى من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعدا فاذا لم يكن الاشيا المعلومة فى العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانها تراها عيانا فان قال قائل انا نخبركم هذه الصفة فى العقل وذلك ان الاشيا كلها فيه بالفعل معا كذلك ولا يحتاج ان يذكر شيا منها لانها عنده وفيه ولا نجد ذلك فى النفس لان الاشيا كلها ليست فى النفس بالفعل معا بل الشى بعد الشى فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهى محتاجة الى الذكر كانت فى هذا العالم ام فى العالم الاعلى قلنا وما الذى يمنع النفس اذا كانت فى العالم الاعلى من ان تعلم الشى المعلوم دفعة واحدة واحدا كان المعلوم او كثيرا لا يمنعه عن ذلك البتة لانها مبسوطة ذات علم مبسوط تعلم الشى الواحد مبسوطا كان او مركبا دفعة واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه كله دفعة واحدة والوجه مركب من اجزاء كثيرة والبصر يدركه وهو واحد غير كثير كذلك النفس اذا رات شيا مركبا كثير الاجزاء علمته كله دفعة واحدة معا لا جزءا بعد جزء وانما تعلم الشى المركب دفعة واحدة معا

لانها تعلم بلا زمان وانما تعلم الشىء بلا زمان لانها فوق الزمان وانما صارت
فوق الزمان لانها علة للزمان فان قال قائل وما عسيتم ان تقولوا اذا
اخذت النفس فى قسمة الاشياء وشرحها افليست انما تقسم الشىء بعد الشىء و
تعلم ان له اولا واخرا فاذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة قلنا ان النفس اذا
ارادت ان تقسم الشىء او تشرحه فانما تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم فاذا
كانت القسمة فى العقل لم يكن هناك متفرقة بل يكن هناك اشد منها توحدا
اذا كانت فى الوهم او فى الحواس لان العقل يقسم الشىء بغير زمان ولم يكن
للشىء المبسوط اوله لا اخر بل هو اول كله لان اوله بدء اخره لانه ليس بين
اول القسمة واخرها زمان متوسط لا اوله ولا اخرها فان قال قائل افليس قد
علمت النفس اذا قسمت الشىء ان منها ما هو اول ومنها ما هو اخر قلنا بلى غير انها لا
تعلمه بنوع زمان بل انما تعلمه بنوع شرح وترتيب فالدليل على ذلك البصر اذا
راى شجرة راها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة تعلم اصلها قبل ان تعلم
فرعها بنوع ترتيب شرح لا بنوع زمان لان البصر انما راى اصل الشجرة و
فرعها وما بينهما دفعة واحدة فالبصر يعرف اول الشجرة واخرها بالترتيب
لا بالزمان على ما قلنا فان كان البصر يعرف ذلك فبالحرى ان يكون العقل
يعلم اول الشىء واخره بالترتيب لا بالزمان والشىء الذى يعلم اوله واخره
بالترتيب لا بالزمان يعرف ذلك كله دفعة معا فان قال قائل اذا كانت النفس

في وحدة قوة النفس

النفس تعلم الشىء الواحد المبسوط والمركب الكثير القشور دفعة واحدة
فكيف صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولا وبعضها اخرا قلنا
ان قوة النفس واحدة مبسوطة وانما تكثر قواها فى غيرها لا فى ذاتها
والدليل على ان قواها واحدة مبسوطة فعلها فانه واحد ايضا والنفس
وان كانت تفعل افاعيل كثيرة لكنها انما تفعلها كلها معا وانما تكثر افاعيلها
وتفرق فى الاشياء التى تقبل فعلها فانها لما كانت جسمانية تتحرك لم تقو
ان تقبل افاعيل النفس كلها معا لكنها قبلتها قبولا متحركا فكثرة الافاعيل
اذن فى الاشياء لا فى النفس ونقول ان العقل واقف على حال واحدة لا
ينتقل من شىء الى شىء ولا حاجة له بالرجوع الى ذاته فى علم الشىء بل قائم
ثابت الذات على حاله وفعله فان الشىء الذى يريد علمه كانه هيولى له
وذلك انه يتصور بصورة المعلوم والمنظور اليه فاذا تصور العقل بصورة
المعلوم والمنظور اليه صار مثله بالفعل واذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل
كان هو هو ما هو بالقوة لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالفعل
اذا لم يلق بصره على الشىء الذى يريد علمه فانه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل
فان قال قائل ان العقل اذا لم يرد علم الشىء فلم يلق بصره على شىء فلا محالة انه
فارغ خال من كل شىء وهذا محال لان من شان العقل ان يعقل دائما فان
كان يعقل دائما فانه لا محالة يلقى بصره على الاشياء دائما فلا يكون هو ما هو بالفعل

(ان شرط التعقل ان المعلوم متصور له)

ابدا وهذا بيّن جدا قلنا العقل هو الاشياء كلها كما قلنا مرارا فاذا عقل ذاته
فقد عقل الاشياء كلها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا راى ذاته
فقد راى الاشياء كلها فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقى بصره على ذاته
لا على شيء غيره فيكون قد احاط بجميع الاشياء التي دونه فاذا القى بصره على الاشياء ٣١
كان محيطا بها وكان هو ما هو بالفعل بالقوة لا بالفعل كما قلنا ايضا فان
قال قائل ان القى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الاشياء وكان هذا ٩
فعله فلا محالة فلا صحة اذا انه مستحيل وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا
مستحيل بشيء من انواع الاستحالة البتة قلنا هو وان كان يلقى بصره
على ذاته مرة وعلى الاشياء مرة فانه انما يفعل ذلك في اماكن مختلفة و
ذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الاشياء
التي دونه الا على ذاته فقط فاذا كان في غير عالمه اي في عالم الحس فانه يلقي
بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما صار ذلك لحال البدن
الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جدا القى بصره على
الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا
ينتقل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت
علم الاشياء وذلك انها تلقي بصرها على الاشياء بحركتها المائلة وانما صارت
النفس كذلك لانها موضوعة في افق العالم العقلي وانما صارت لها حركة مائلة

٦٦ مائلة لانها اذا ارادت علم شيء القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانما صارت
وكذا النفس ذات حركة لانها انما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صارت
العقل ثابتا قائما لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة لم يكن بد من ان تكون
النفس متحركة والا كانت النفس والعقل شيئا واحدا وهكذا يكون سائر
الاشياء وذلك ان الشيء اذا كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا والا
لكان الحامل والمحمول شيئا واحدا وهذا محال غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس
اذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها الى الاستواء اكثر منها الى الميل و
اذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الاستواء فان
قال قائل ان العقل يتحرك ايضا غير انه يتحرك منه واليه فان كان يتحرك فلا محالة
انه مستحيل قلنا انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علته وهي العلة الاولى
فانه يتحرك غير انه وان تحرك فانما يتحرك حركة مستوية فان لج احد فقال ان
العقل يتحرك ايضا عند نيله الاشياء وذلك انه يلقي بصره على الاشياء ولا [illegible]
حركة ما قلنا ان العقل وان تحرك فاما ان يكون منه اليه واما ان يتحرك
منه الى الاشياء فاي الحركتين تحرك تحرك حركة مستوية غاية في الاستواء لا ميل
فيها والحركة المستوية التي في غاية الاستواء تكاد تكون شبه السكون وهذه
الحركات ليست استحالة لانها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها فان كان
هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل وهو ثابت قائم

ساكن كما قلنا ايضا وانما صار العقل اذا القى بصره على ذاته وعلى الاشياء
لا يتحرك لان فيه جميع الاشياء والاشياء وهو شيء واحد كما قلنا مرارا واما
النفس فانها اذا كانت في العالم العقلي لم تستحل ايضا لانها تكون هناك
صافية نقية لا يشوبها شيء من الاشياء الجسمانية تعلم الاشياء التي دونها علما
حقا وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي فانها تتوحد بالعقل وليس
بينها وبين العقل شيء متوسط البتة وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم
وصارت في ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمته فاذا التزمته
توحدت به من غير ان تهلك ذاتها بل تكون ابين واصفى وازكى لانها والعقل
يكونان شيئا واحدا او اثنين كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحال لم
تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل تكون غير مستحيلة في عالمها وذلك انها
تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل وانما
صارت كذلك لانها تصير هي المعقول والعاقل وانما صارت كذلك لشدة
اتصالها بالعقل وتوحدها به كانها هو شيء واحد فاذا فارقت النفس
العقل وابت ان تتصل به وان تكون هي وهو واحدا واشتاقت الى ان
تنفرد بنفسها وان تكون هي والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم و
القت بصرها على شيء من الاشياء دون العقل استفادت التذكر وصارت
ذات تذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت

ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف غير انها اما
ان تنحط الى الاجرام السمائية فتبقى هناك واما ان تنحط الى العالم
الارضي فان انحطت الى الاجرام السماوية فانها لا تذكر الا تلك الاجرام
السمائية فقط وتتشبه بها وكذلك اذا انحطت الى هذا العالم الارضي تشبهت
به ولم تذكر غيره وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئا من الاشياء تشبهت
بذلك الشيء الذي ذكرته لان التذكر اما ان يكون العقل واما ان
يكون التوهم والوهم ليس له ذات تقوم على حال واحد لكنها تكون
على حال الاشياء التي تراها ارضية كانت ام سمائية الا انها على نحو ما ترى
من الاشياء الارضي والسمائي فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله وانما
صار الوهم تتشبه بالاشياء السمائية والارضية لانها كلها فيه غير انها
منه بنوع ثان لا بنوع اول فلذلك لا تقدر على ان تتشبه بالاشياء السمائية
والارضية تشبها تاما وانما صار الوهم لا يقوى على ان تتشبه بصور الاشياء
تشبها تاما لانه متوسط موضوع بين العقل والحس فيميل اليهما جميعا ولا
يحفظ احدهما دون الاخر حفظا يقينيا ولا يخلص لاحدهما دون الاخر فقد
بان ان النفس اذا ذكرت شيئا واحدا من الاشياء تشبهت به وصارت
مثله شريفا كان ذلك الشيء ام دنيا خسيسا لان ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول
ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاول وانما يأتيه

النفس اذا ذكرت شيئا تشبهت به وصارت مثله

للخير الاول بتوسط العقل بل هو الذى ياتيها وذلك ان الخير المحض الاول لا
يحط به شى ولا يحجبه شى ولم يمنعه مانع ان يسلك حيث شا. فاذا اراد النفس
اتاها ولم يمنعه مانع من ذلك جسمانيا كان او روحانيا وذلك انه ربما يسلك
ذلك الخير الاول الى الشى الاخير بتوسط ما يليه فان لم تشتق النفس الى الخير
الاول واطلعت الى العالم السفلى واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون من
ذلك الشى على قدر ذكرها اياه او توهمها له فالنفس انما تكون ذات ذكر
اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى تتوهمه وقد قلنا ان
الوهم هو الذكر فان قال قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان
ترده فلا محالة انها تتوهمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى
فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت فى العالم العقلى
لا تذكر شيا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا
العالم قبل ان تصير فيه لكنها تتوهمه توهما عقليا وهذا العقل انما هو جهل ٣٥
لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك ان العقل يجهل ما
فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت الاشيا التى هناك لم تنحط
الى ههنا لان ذكر تلك الاشيا الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا
وان ذكرت العالم السفلى انحطت من العالم الشريف لان ذلك يكون بجهة
وجهة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وهى العلة الاولى العقوى العقل يجهل ما فوقه

العقوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لكان هو فوقها
وعلة لها والمحال ان يكون الشى فوق علته وعلة لعلته والعلة معلولة لمعلولها وذلك انه يكون المعلول علة لعلته صح
وهذا قبيح جدا فالعقل يجهل ما تحته من الاشيا كما قلنا قبل لانه لا يحتاج
الى معرفتها لانها فيه وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة
العقوى وذلك انه يعرف الاشيا لا كمعرفة الاشيا نفسها بل فوق ذلك فيه تحسين قول الحكيم العقل لا يعرف الاشيا الجزئية
وافضل واعلى لانه علتها فمعرفة الاشيا بانفسها عند العقل جهل لانها
ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشيا التى
تحته نعنى بذلك انه يعرف التى تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا
حاجة له الى معرفتها لانه علة فيها معلولاتها كلها فاذا كانت غنية لم تحتج الى
معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرنا آنفا ولا تحتاج
الى معرفة شى من الاشيا الا معرفة العقل والعلة الاولى لانها فوقها فان
كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت
فى العالم الاعلى العقلى لم تتذكر شيا مما علمته ولا سيما اذا كان العلم الذى
اكتسبته دنيا بل تحرص على رفض جميع الاشيا التى نالتها من هذا العالم والا
اضطرت ان تكون هناك ايضا تقبل الاثار التى كانت تقبلها ههنا وهذا
قبيح جدا ان تكون النفس تقبل اثار هذا العالم وهى فى العالم الاعلى لانها ان
قبلت تلك الاثار فانما تقبلها فى وهمها واذا توهمتها تشبهت بها كما قلنا انفا

والنفس لا تتشبه بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلي
لانه يلزمها من ذلك ان تكون في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلي
وهذا بين جدا فقد بان وصح كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم
العقلي ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسية الداثرة الدنية
وبان ايضا بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية حال العقل وكيف يذكر
او يتوهم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة والمتوهمة على
مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى فنريد الان ان نذكر العلة التي
لها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولنريها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم ٣٧
بالذات فينبغي ان نعلم هل تتجزى النفس ام لا تتجزى فان كانت تتجزى بذاتها
ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى ام بعرض فنقول ان
النفس تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزي الجسم
كقولنا ان الجزء المفكر هو غير الجزء البهيمي وجزؤها الشهواني غير جزئها
الغضبي وانما نعني بالجزء ههنا جزء الجسم الذي يكون فيه قوة النفس المفكرة
والجزء الذي فيه يكون قوة الشهوة والجزء الذي يكون فيه قوة الغضب فالنفس
انما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها اي بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها
فلا تقبل التجزئة البتة فاذا قلنا ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك بقول
مرسل ذاتي واذا قلنا ان النفس تقبل التجزئة فانما نقول ذلك بقول مضاف

مضاف عرضي لانها انما تكون متجزية اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا
اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى
النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزية وانما نعني بذلك
انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ان ذلك
كذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو حساس من اعضاء البدن انما يكون
حساسا انما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحساسة
في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء التي
هي فيها وقوة النفس وان كانت منبثة في جميع الاعضاء لكنها في كل عضو
تامة كاملة وليست متجزية كتجزي الاعضاء وانما تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا
وبينا مرارا فان قال قائل ان النفس لا تتجزى في حاس اللمس فقط واما في
سائر الحواس فانها تتجزى قلنا ان النفس تتجزى في حاس اللمس وفي سائر
الحواس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس اذن تتجزى بتجزي الحواس
كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرنا انفا غير انها اقل تجزيا في اللمس منها في
سائر الحواس وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد
والقوة التي في القلب وهي الغضب اقل تجزيا وهذه القوى ليست مثل
قوى الحواس لكنها على نوع آخر وذلك ان قوى الحواس هي اخيرا بعد هذه

www.icfar.ir

القوى فلذلك صارت اشد تجسما واما القوة النباتية والنامية والشهوانية
فاقل تجسما والدليل على ذلك انها تفعل افاعيلها بالات البدن لان الالة
تمنعها من ان تفعل افاعيلها في جميع البدن وبجوانبه وبين ذلك فقد
بان اذن ان قوة النفس القابلة للتجزية غير قوتها التي لا تقبل التجزية وهذه
القوى لا تمتزج فتكون واحدة بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها
من غير ان تقترن بعضها من بعض فقوة النفس على ضربين احدهما تتجزى
بتجزي الجسم مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانها منبثتان في
سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزي الجسم يجمعها قوة اخرى ايضا و
اقمع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير
متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى وهي اقوى القوى المتجزية مثل الحساس
فانها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزي الالات الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة
وهي اقوى الحواس وهي تؤدي عليها بتوسط الحساس وهي قوة لا تتجزى لانها
لا تفعل فعلها بالالة لشدة روحانيتها ولذلك صارت الحواس كلها
تنتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤدي اليها الحواس وتميزها معا من غير
ان تنفعل او تقبل اثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة
تعرف الاشياء المحسوسة وتميزها معا في دفعة واحدة وينبغي ان نعلم هل
لهذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى النفس مواضع في البدن تكون فيها

فيها اوليس لها مواضع البتة فنقول ان لكل قوة من النفس موضعا معلوما
من مواضع البدن تكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها
لكنها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول ذلك الفعل و
النفس هي التي صيرت ذلك العضو متهيئا لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو
بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه واذا هيأت النفس العضو على الهيئة
الملائمة لقبول قوتها اظهرت قوتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس
على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة
منها بل هي مبسوطة ذات قوى تعطي الابدان القوى اعطاء دائما وذلك
انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى
وتسبب تلك القوى لها لانها علة لها وصفات المعلول احرى ان تنسب الى
العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول
ونرجع الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان
معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها وبين ان
تكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس
لا تغير له وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا انا لا نعلم كيف تكون اعمال النفس
الكائنة بالالات الجسدانية اذا صارت قوى النفس ليست في مكان فان
قال قائل بعض قوى النفس في مكان اي لها اعضاء معلومة تظهر منها وبعضها

ليس في مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا لكن بعضها
يكون فينا وبعضها ليس فينا وهذا قبيح جدا ونقول بقول مستقصي انه
ليس جزء من اجزاء النفس في مكان البتة كانت النفس داخلة في البدن او
خارجة منه وذلك ان المكان محيط بالشيء الذي هو فيه يحصره وانما يحيط المكان
بشيء جسماني وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم والنفس ليست بجسم
ولا قواها باجسام فليست اذن في مكان لان المكان لا يحيط الشيء الذي
لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن
نريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن
الا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في المكان لكنها فيه بانها يظهر
فعلها من بعض الاعضاء للبدن وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي
يكون النفس في البدن وذلك ان الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي
يكون فيه الجزء فاما النفس فكليتها حيث جزويتها والنفس يحيط بالمكان
والمكان لا يحيط بها لانها علة له والمعلول لا يحيط بالعلة بل العلة يحيط بالمعلول
ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف فانها لو كانت كذلك
لكان البدن غير ذي نفس وذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة
الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس مما يسلك الى البدن قليلا قليلا
كسلوك الماء الى الظرف ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذي

الذي يتشفه الظرف وهذا قبيح جدا وليست النفس في البدن كالجرم في
المكان على ما قلنا انفا وذلك ان المكان الحق المحض ليس هو بجرم بل هو لا جرم كمس المكان
فان كان المكان لا جرم والنفس ليست بجرم فما حاجة النفس الى المكان والمكان
هو هو لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط به وحاصر له فان قال قائل لا بد
من ان نقول ان النفس في البدن كالشيء في المكان قلنا ان المكان هي فقط
صحيفة الجرم الخارجة وان كانت النفس في المكان فانها تكون في تلك الصحيفة العصوري صح
فبقي سائر البدن ليست النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدا وقد يعرض من
قول القائل ان النفس في البدن كالشيء في المكان اشياء اخر قبيحة محالة
اولها ان المكان يحرك الشيء الذي هو فيه لا الشيء في المكان هو الذي يحرك
المكان ولو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لكان البدن علة حركة
النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علة حركة البدن والشيء ذو المكان
اذا رفع المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتة فلو ان النفس في البدن كالشيء
في المكان لكان ما اذا رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت وليست
النفس كذلك بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشد ثباتا واظهر منها اذا
كانت في البدن فان قال قائل ان المكان انما هو بعد ما وليس بالصحيفة
الخارجة العصورية فالنفس في البدن كانها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعدا ما
فبالحري ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد انما هو

فراغ والبدن ليس بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ فيكون النفس اذن في الشيء الفارغ الذي فيه البدن لا في البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ايضا في البدن كالشيء المحمول وذلك ان الشيء المحمول انما هو اثر من اثار الحامل مثل اللون والشكل فانهما اثر الجسم الحامل لها ولا اثار لا تفارق حواملها الا لفساد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او تحل تحلل البدن وليست النفس في البدن كالجزء في الكل لان النفس ليست بجزء للبدن فان قال قائل ان النفس جزء للحي كله فهو في البدن كالجزء في الكل قلنا انه لا يخلو ان يكون النفس في البدن اذا صارت فيه كالجزء في الكل اما مثل ما يكون الشراب في ظرف الشراب واما ظرف الشراب بعينه وقد قلنا انها ليست في البدن مثل ما يكون الشيء في الظرف وبينا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان الشيء لا يكون موضوعا لنفسه فليست النفس اذن في البدن كالجزء في الكل وليست ايضا في البدن كالكل في الاجزاء فانه قبيح جدا ان يقال ان النفس هي الكل والبدن اجزاؤها وليست النفس مثل الصورة في الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس في البدن كذلك بل هي مفارقة للبدن بغير فساد والهيولى ايضا قبل الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هي التي تجعل الصورة في الهيولى اذ هي التي تصور الهيولى وهي التي تجسم الهيولى فان كانت النفس هي التي تصور

فيه ان الهيولى مثل الصورة

تصور الهيولى وهي التي تجسمها فلا محالة انها ليست في البدن كالصورة في الهيولى لان العلة لا تكون في المعلول كالشيء المحمول والا كانت العلة اثرا للمعلول وهذا قبيح جدا لان المعلول هو الاثر والعلة هي المؤثر والعلة في المعلول كالفاعل المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر فقد بان وصح ان النفس في البدن ليست على شيء من الانواع الذي ذكرنا وبينا بحجج مقنعة مستقصاة

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا واذ قد بينا علل ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة ونظمنا القول فيه نظما طبيعيا على نحو الحالي مجرى الطبيعة فنقول الان على ايضاح ماهية جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا بخسارتهم ان النفس اسلاف اتفاق الجرم واتحاد اجزائه ونكشف عن دحوض حجتهم في ذلك و نظهر قبح ما يجري اليه مذهبهم فانهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الانفس والجواهر الروحانية معراة من كل قوة فنقول ان افاعيل الاجرام انما تكون بقوى ليست بجرمانية وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكل جسم كمية وكيفية والكمية غير الكيفية وليس يمكن ان يكون جرم بغير كمية وقد اقر بذلك الجرميون فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجسم

وكيف يمكن ان يكون الكيفية جرما وليست بواقعة تحت الكم اذ كان كل جرم
واقعا تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم وان لم يكن الكيفية جرما فقد بطل قولهم
ان الاشياء اجرام فنقول ايضا كما قلنا ان كل جرم وكل جثة اذا جزئت او
احتمل منها قدرها لم تبق على حالها الاولى من العظم والكمية وتبقى الكيفيات
على حالها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لان الكيفية في جزء الجرم كهيئتها
في الجرم كحلاوة العسل فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة
التي في نصف رطل بعينها لا ينتقص حلاوة العسل بنقصان كميته وليست
كمية رطل من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة
لا ينتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون سائر
الكيفيات كلها ونقول انه لو كانت القوى اجراما لكانت القوى الشديدة
ذوات جثث عظام ولكانت القوى الضعاف ذوات جثث لطاف فاما
الان فانه ربما رايناها على خلاف هذه الصفة فانه ربما كانت الجثة لطيفة
وكانت القوة شديدة فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان نضيف
القوة الى عظم الجثة بل الى شيء اخر لا جثة له ولا عظم ونقول ان كانت هيولى
الاجرام كلها واحدة وكانت جرما فيما بزعمهم فانما صارت تفعل افاعيل
مختلفة بالكيفيات التي فيها فانهم لم يعلموا ان الاشياء التي بها صارت
في الهيولى انما هي كلها قوى وافاعيل ليست هيولانية ولا جرمانية فان

فان قالوا ان الحي اذا ما برد وجمد وانفشت الريح الغريزية التي فيه هلك علم ان
كانت النفس جوهرا غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التي في البدن
ثم عدمها البدن لما مات الحي اذا كانت غير هذه الاخلاط قلنا ان الاشياء
التي يقيم الحي ليست هي الاخلاط البدنية فقط ولكن هي اشياء اخر غيرها
ايضا فقد يحتاج الحي اليها في قوامه وثباته وانما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى
للبدن تاخذها النفس وتهيئها على صورة البدن لان البدن سيال ولولا
ان النفس تمد جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحي كثير شيء فاذا
فنيت هذه العناصر ولم تجد النفس عنصرا تمد به البدن فعند ذلك يهلك الحي
ويفسد والاخلاط هي علة هيولانية للحي والنفس علة فاعلة والدليل على
ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضها لا ريح له غريزية ولا يمكن ان يكون
حي من الحيوان غير ذي نفس البتة فليست النفس اذن بجرم ونقول ان كانت
النفس جرما فلا بد لها من ان تنفذ في سائر البدن وتمتزج كامتزاج
الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض وانما تحتاج النفس ان تنفذ في جميع
البدن لتقبل الاعضاء كلها من قوتها فان كانت تمتزج بالبدن كامتزاج
بعض الاجرام ببعض لم تكن النفس نفسا بالفعل وذلك ان الاجرام اذا
امتزج بعضها ببعض واختلطت لم تبق واحد منها على حالها الاولى
بالفعل لكنها تكون في الشيء بالقوة فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن

لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فيكون قد اهلكت ذاتها كما يهلك
الحلاوة اذا امتزج بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم
لم يبق واحد منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق
على حالها الاول لم تكن نفسا ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم اخر احتاج
الى مكان اعظم من مكانه الاول لا ينكر احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت
الى البدن لن يحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقت
النفس البدن لم ياخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول لا ينكر ذلك احد
ولا يدفعه ونقول ايضا اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتهما
وعظمت والنفس اذا صارت في البدن لم يكبر جثة البدن بل هو احرى ان
يجتمع بعضه الى بعض ويثقل والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن
انتفخ وعظم غير انه عظم فاسد فليست النفس اذن بجرم ونقول ان الجرم اذا
امتزج بالجرم فانه لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم والنفس
تقطع التقطيع الى ما لا نهاية له فان لجوا وقالوا ان الفضائل كلها جسمانية
ذوات جثث سألناهم وقلنا اخبرونا كيف تنال النفس الفضائل وسائر
الاشياء المعقولة ابانها دائمة لا تبيد ولا تفنى او بانها واقعة تحت الكون و
الفساد فان قالوا ان النفس انما تنال الفضائل لانها دائمة لا تبيد كانوا
قد اقروا بما جحدوا من ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل بانها واقعة ٤٧

واقعة تحت الكون والفساد قلنا لهم من المكون لها ومن اي العناصر تكوينها
ونسألهم عن المكون ايضا ادائم هو ام واقع تحت الكون والفساد فان قالوا
انه واقع تحت الكون والفساد سألناهم عن ذلك المكون ايضا ادائم هو ام واقع
تحت الكون والفساد وهذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انه دائم لا يفسد فقد
حادوا عن قولهم بان الاشياء كلها اجرام فنقول ان كانت الفضائل دائمة لا
تفسد (تبيد) كالصور المساحية فلا محالة انها ليست باجرام فان لم تكن اجراما لم تكن
ما فيها والعالم بها جرما اضطرارا ونقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس
في حيز الاجرام لانهم راوا الاجرام تفعل وتوثر اثارا مختلفة وذلك انها تسخن
وتبرد وتيبس وترطب فظنوا ان النفس جرم ايضا لانها تفعل افاعيل مختلفة
انها تم وتوثر اثارا عجيبة فليعلموا انهم جهلوا كيف تفعل الاجرام وباي القوى تفعل وانما
تفعل بالقوى التي فيها التي ليست بجرمية فان لجوا وقالوا بل انما تفعل
الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشيء اخر غيرها قلنا وانا وان جوزنا لكم
ذلك فانا لا نجعل جل الافاعيل من حيز النفس اعني التسخين والتبريد وما
اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتهذيب (التدبير)
والحكم فلهذه القوى واشباهها جوهر غير جوهر الاجسام فاما الجرميون
فانهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الجواهر الروحانية
خلوا معراة من كل قوة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم

كله فانه ينفذ في الاجزا ولا يتناهى وهذا بط لانه لا يمكن ان يكون الاجزا
غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فان الجرم لا ينفذ في الجرم كله والنفس
تنفذ في البدن كله وفي جميع اجزائه لا تحتاج في نفاذها في الجرم الى ان
تقطع الاجزا قطعا قطعا جزويا بل تقطعها قطعا كليا اي تحيط بجميع اجزا
الجرم لانها علة الجرم والعلة اكبر من المعلول ولن تحتاج الى ان تقطع معلولها
بنوع المعلول بل بنوع بنوع اخر اعلى واشرف فان قالوا ان الروح الغريزي
الطبيعي لما صادف الاسطقس البارد وسقي بالبرد ولطف صار نفسا قلنا
ان هذا قبيح جدا وذلك ان كثيرا من الحيوان يغلب عليه الاسطقس الحار
ولم مع ذلك نفس من نيران قد صارت فحما من البرودة وان قالوا ان
الطبيعة قبل النفس وانما يكون النفس من قبل اتصال الطبائع الحادث
قلنا انه يعرض من قولكم هذا امر قبيح جدا عند ذوي الالباب وذلك انكم
ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلة لها لزمكم ان تجعلوا النفس قبل العقل
وعلة له وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيح جدا وذلك انهم جعلوا
الافضل دون الادنى وجعلوا الاعم بعد الاخص وهذا قبيح غير ممكن بل
العقل قبل الاشيا المبدعة كلها ثم النفس ثم الطبيعة وكلما سلك سفلا
كان الشي ادنى واخص وكلما سلك علوا كان الشي افضل واعم فان جعلوا
وقالوا ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزمهم من قولهم ان

ان يكون الله تبارك وتعالى بعد العقل وايضا تحت الكون والفساد وعالم الارض
وذلك قبيح لانه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقا امكن ان يكون لا
نفس ولا عقل ولا اله وهذا قبيح فاما نحن فنقول ان الله عز وجل علة
للعقل والعقل علة للنفس والنفس علة للطبيعة والطبيعة علة للاكوان
كلها الجزوية غير انه وان كانت الاشيا بعضها علة لبعض فان الله تعالى
علة لجميعها غير انه علة لبعضها بغير توسط وهو الذي جعل العلة كما قلنا
فيما سلف والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون ان شاء الله تعالى ان الشي
بالقوة لا يكون شيا بالفعل الا بان يكون بالفعل شي اخر يخرجه الى
الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل لان القوة لا تقدر على ان تصير
الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيا بالفعل فاين يلقى القوة بصرها
والى ماذا فاما الشي الكاين بالفعل فانه اذا اراد ان يخرج شيا من القوة
الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى الخارج فيخرج تلك القوة الى الفعل فيصير
هو دايما على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان يصير الى شي اخر اذ هو دايما
بالفعل فاذا اراد ان يخرج الشي من القوة الى الفعل لم يحتج الى ان ينظر
من ذاته الى الخارج بل انما ينظر الى ذاته فيخرج الشي من القوة الى الفعل فان
كان هذا هكذا قلنا ان الشي الكاين بالفعل هو افضل من الشي الكاين بالقوة
واعم والطبيعة الكاينة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دايما

فيه ان علة جميع الاشيا هو الله

فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان نعلم ان النفس وان كانت هي
ما هي بالفعل فانها معلولة من العقل لانه يعمل ما يخرج الى الفعل والعقل و
ان كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى لانه انما هو يفيض
على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى التي هي الانية الاولى غير
انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل يفعل في النفس فانما تفعل
النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا فاما البارئ
عز وجل فانه يحدث انيات الاشياء وصورها غير انه يحدث بعض الصور
بغير توسط وبعضها بتوسط وانما يحدث انيات الاشياء وصورها لانه
هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المحض فاذا فعل فانما ينظر الى ذاته
فيفعل فعله دفعة واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل
فانه لما كان من فوقه شيء اخر نالته قوة ذلك الشيء ومن اجل ذلك يحرص على
ان يتشبه بالعقل الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانما ينظر الى ما هو فوقه
فيفعل فعله غاية في النقاوة وكذلك النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما
صار العقل فوقها نالها شيء من قوته فاذا فعلت فانما تنظر الى العقل وتفعل
بالفعل فاما الفاعل الاول فهو فعل محض فانه انما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته
لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء اخر هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان اذا و
صح ان العقل قبل النفس وان النفس قبل الطبيعة وان الطبيعة قبل الاشياء

٥١

الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها
وانه مبدع ومتمم معا ليس بين ابداعه الشيء واتمامه فرق ولا فصل البتة فان
كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان كانت النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة فلا
يمكن ان تكون مرة بالقوة ومرة بالفعل والجرم فلا يكون مرة جرما بالقوة ومرة
جرما بالفعل فليست النفس اذن بروح عرضي ولا جرم البتة فقد بان و
صح بما ذكرنا ان النفس ليست بجرم وقد ذكر اناس من الاولين واحتجوا بحجج
غير هذه الحجج غير انا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا ان النفس ليست بجرم ونقول
ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام فينبغي لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة و
نعلم ما هي اتراها من ائتلاف الجرم فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس
فقالوا انها ائتلاف الاجرام كائتلاف الكائن من اوتار العود وذلك ان
اوتار العود اذا امتدت حل اثرا ما اثارها وهو الائتلاف وانما عنوا بذلك
ان الاوتار اذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث فيها ائتلاف لم يكن فيها
والاوتار غير ممدودة وكذلك الابدان اذا امتزجت اخلاطه واختلطت حدث
من امتزاجها مزاج خاص فذلك الامتزاج الخاص هو يحيي البدن والنفس
انما هي اثر لذلك المزاج وهذا القول شنيع قد اكثرنا الرد على قائله بحجج قوية
مقنعة شافية ونحن مثبتون ذلك في المستانف ان شاء الله تعالى و
قائلون ان النفس هي قبل الائتلاف وذلك ان النفس هي التي ابدعت

لایتلاف فی البدن وهی العقیة علیه وهی التی تقمع البدن وتمنعه ان تفعل
کثیرا من الافاعیل البدنیة الخسیسة واما الایتلاف فانه لا تفعل شیا ولا یأمر
ولا ینهی والنفس جوهر والایتلاف لیس بجوهر بل عرض یعرض من امتزاج الاجرام
واذا کان الایتلاف حسنا متقنا فانما یعرض منه الصحة فقط من غیر ان یعرض ٥٣
منه حس او وهم او فکر او علم البتة وایضا ان کان الایتلاف انما یعرض من امتزاج
الاجرام وکان الایتلاف نفسا وکان مزاج کل عضو من اعضاء البدن غیر مزاج
صاحبه العقیة فی البدن انفسا کثیرة وهذا شنیع جدا وایضا ان کان الایتلاف
هو النفس وانما یکون الایتلاف من امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتزج
الا بمازج کان لا محالة قبل النفس التی هی الایتلاف فالایتلاف نفس فاعلة
للایتلاف وان قالوا ان الایتلاف بلا مؤلف وکذا المزاج بغیر مازج
قلنا لیس کذلک لانا نری اوتار آلات الموسیقار لا تأتلف من ذاتها لانها ولانه
لیست کلها مؤلفة وانما المؤلف هو الموسیقار الذی یمد الاوتار ویؤلف بعضها
الی بعض ویولف منها ایضا اثرا مطربا فکما ان الاوتار لیست بعلة لایتلاف فیها
فکذلک الاجسام لیست بعلة لایتلاف فیها ولا تقدر علی ان یوثر الایتلاف بل
من شانها قبول الآثار الخسیسة فلیس ایتلاف الاجسام اذا هو النفس
ونقول ان کانت النفس ایتلاف الاجسام والاجسام هی التی یؤلف انفسها
لزم من قولهم ان یکون الاشیاء ذوات الانفس مرکبة من اشیاء لا انفس لها

٥٥

لها وان الاشیاء کانت اوایل طفس ولا سوح ثم طفست بغیر مطفس اعنی النفس
بل انما انطفست بالبحت والاتفاق وهذا ممتنع غیر ممکن ان یکون فی
الاشیاء الجزویة او فی الاشیاء الکلیة وان کان هذا غیر ممکن فلیست
النفس اذا هی ایتلاف الاجسام فان قالوا انه قد اتفق افاضل الفلاسفة
علی ان النفس تمام البدن والتمام لیس بجوهر فالنفس اذا لیس بجوهر
لان تمام الشی انما هو من جوهر الشی قلنا انه ینبغی ان نفحص عن قولهم
ان النفس تمام وبای المعانی سموها الطلا نسیا فنقول ان افاضل
الفلاسفة ذکروا ان النفس فی الجرم انما هی بمنزلة صورة بها یکون
الجسم متنفسا کما ان الهیولی بالصورة یکون جسما الا انه وان کانت
النفس صورة الجسم فانها لیست بصورة لکل جسم بل انما صورة لجسم ذی
حیوة بالقوة وان کانت النفس تماما علی هذه الصفة لم یکن من حد
الاجرام وذلک انها لو کانت صورة للجسم کالصورة الکاینة فی صنم النحاس
کانت اذا انقسم الجسم وتجزأ انقسمت هی ایضا وتجزت واذا قطع عضو
من اعضاء الجسم تقطع بعضها ایضا ولیس ذلک کذلک فلیست النفس
اذا صورة تامة کالصورة الطبیعیة والصناعیة بل انما هی تمام لانها
هی المتممة للجسم حتی یصیر ذا حس وعقل ونقول ان کانت النفس صورة
لازمة غیر مفارقة کالصورة الطبیعیة فکیف تحول عند النوم وتفارق

البدن بغير مباينة منه وكذلك ايضا فعلها في اليقظة اذا رجعت الى ذاتها
فانها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانية غير ان ذلك انما
سهل من فعلها ليلا من اجل سكون الحواس وبطلان افاعيلها
لو كانت النفس تماما للبدن بانه بدن لما فارقته ولما علمت الشي البعيد
ولكانت انما تعلم الاشياء الحاضرة لمعرفة الحواس فتكون هي والحساس
شيا واحدا وليس كذلك الا ان النفس تعرف الشي وان لم يحس به بعد عنها و
تعرف الاثار التي تصل الحساس وتشهدها كما قلنا مرارا ومن شان
الحساس ان تقبل اثار الاشيا فقط واما المعرفة والتمييز فللنفس
ونقول انه لو كانت النفس صورة تمامية طبيعية لما خالفت البدن في
شهواته وكثير من افاعيله بل كانت غير مخالفة له في شي من الاشياء و
كان البدن اذا اثر فيه اثرا ما كان ذلك الاثر في النفس بعينه ولكان الانسان
ذا احساس فقط لان من شان البدن الحس وليس من شانه الفكر
والعلم والروية وقد عرف ذلك الجرميون فمن اجل ذلك اضطروا الى
الاقرار بنفس اخرى لا تموت واما نحن فقائلون انه ليست بنفس اخرى غير وعقل اخر
هذه النفس الناطقة التي في البدن الان وهي التي قالت الفلاسفة
انها انطلاشيا وصورة تامية بنوع اخر غير النوع الذي ذكره الجرميون
على انه ليست تماما كالتمام الطبيعي المعمول له انما هي تمام وفاعل اى يفعل

يفعل التمام فبهذا المعنى قالوا انه تمام البدن الطبيعي الالي ذي النفس
القوة بسم الله الرحمن الرحيم
من كتاب اثولوجيا في شرف العالم وحسنه ونقول من قدر على خلع وبهائه
بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز
من نفسه وقدر ايضا في فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله
على العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه فانه يقوى على ان يعرف شرف
العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدر ذلك الشي الذي هو فوق كل شي كل العقل
وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء فنريد الان ان نصف
حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا وكيف
الحيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق فنقول ان العالم
الحسي والعالم العقلي موضوعان احدهما يلي الاخر وذلك ان العالم العقلي
محدث للعالم الحسي والعالم العقلي مفيد فايض على العالم الحسي والعالم الحسي
مستفيد قابل للفوة التي تاتيه من العالم العقلي ونحن ممثلون هذين العالمين
وقائلون انهما يشبهان حجرين ذو قدر من الاقدار غير ان احد الحجرين لم
يهندم ولم يوثر فيه الصناعة البتة والاخر مهندم وقد اثرت فيه الصناعة
وهيئته هيئة يمكن ان ينقش فيه صورة انسان ما او صورة بعض الكواكب
اعني بصورته فضائل الكواكب والمواهب التي يفيض منها على هذا العالم

فاذا وفق الحجرين فضل الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصوره بافضل
الصور واحسن الزينة من الحجر الذي لم ينل من حكمة الصناعة شيئا البتة
وانما فضل الحجرين على الاخر لا بانه حجر لان الاخر حجر ايضا لكن انما فضل
عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة وهذه الصورة التي احدثتها
الصناعة في حجر لم تكن في الهيولى لكنها كانت في عقل الصانع الذي
توهمها وعقلها قبل ان تصير في الحجر والصورة كانت في الصانع ليس
كما نقول ان للصانع عينين ويدين ورجلين لكنها كانت فيه بانه عالم
بتلك الصناعة التي احكمها وصار يعملها ويؤثر في العناصر اثارا حسنة
وصورة فايقة فان كان هكذا قلنا ان الصورة التي احدثها الصانع
في الحجر كانت في الصناعة احسن وافضل مما في الصانع والصورة التي
في الصناعة ليست هي التي اتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى
ثابتة في الصناعة وياتي منها الى الحجر صورة اخرى هي اقل وادنى حسنا
بتوسط الصانع ولا الصورة التي اتت من الصورة التي في الصناعة
صارت في الحجر نقية محضة على نحو ما ارادت الصناعة التي هي نفس الصانع
لكنها انما حصلت في الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة فالصورة في الحجر نقية
حسنة غير انها في الصناعة احسن واتقن واكرم وافضل جدا واشد
تحقيقا من اللاتي في الحجر وذلك ان الصورة كلما انبسطت في الهيولى

فعلى قدر ذلك تكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التي بقيت في هيولى
واحد لا تفارقه وذلك ان الصورة التي انتقلت من حامل الى حامل الى
مثلت في حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل اخر ضعف وقل حسنها و
الصدق فيها وكذلك القوة اذا صارت في قوة ضعفت والحرارة اذا صارت
في حرارة اخرى ضعفت والحس اذا صار في حس اخر ومثل فيه اي في حس اخر
قل حسنه ولم يكن مثل الاول ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كل
هو افضل من المفعول فكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه و
ذلك ان الموسيقار انما كان من الموسيقية وكل صورة حسنة انما كانت
من صورة فيها واعلى منها وذلك انها ان كانت صورة صناعية فانما كا
من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت صورة طبيعية فانما
كانت من صورة عقلية هي قبلها واولى منها فالصورة الاولى العقلية
هي افضل من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية هي افضل من الصورة
التي في علم الصانع والصورة المعمولة التي في الصانع هي افضل واحسن
من الصورة المعمولة فالصناعة انما تتشبه بالطبيعة والطبيعة تتشبه
بالعقل فان قال قائل فان كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة فان دامت
الصناعة دامت الطبيعة لانها تتشبه بالطبيعة في اعمالها قلنا له انه ينبغي
اذن ان تدوم الطبيعة لانها تتشبه في فاعيلها باشياء اخرى بالعقلية

التي فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثل شيا لم
تلق بصرها على المثال فقط وتشبه عملها به لكنها ترقى الى الطبيعة فتاخذ
منها صفة المثال فيكون ح عملها احسن واتقن وربما كان الشي الذي
تريد الصناعة ان تاخذ رسمه وصفته وحده ناقصا او قبيحا فيتممه وتحسنه
وانما كان تقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما حل فيها من الحسن والجمال الفائق
فلذلك تقدر ان تحسن القبيح وتتم الناقص على نحو قبول العنصر الذي تقبل اثارها
والدليل على صدق ما قلنا فيذارس الصانع فانه لما اراد ان يعمل صنم المشتري
لم ترق في شي من المحسوسات ولم تلق بصره الى شي فيشبه به عمله لكنه ترقى بوهمه
فوق الاشياء المحسوسة فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال
من الصور الحسنة فلو ان المشتري اراد ان يتصور بصورة من الصور لتقع تحت
ابصارنا لما تقبل الا الصورة التي عملها فيذارس الصانع ونحن ذاكرون الصناعات
ههنا ونذكر اعمال الطبيعة التي وان تقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى
صورت فيها الصور الجبلية الحسنة الشريفة التي ارادت وليس حسن الحيوان
من جهة الدم لان الدم في كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون
باللون والشكل والجبلة المعتدلة فاما الدم فانه مبسوط كانه هيولى للابدان
الحيوان فان كان الدم هيولى لابدان الحيوان وهو مبسوط لا شكل فيه ولا حلية له
فمن اين يظهر حسن الاشي وانما ترجع على البصر التي من اجلها اضطربت الحرب بين

ومن اين صار بعض الناس حسنا
انا ناظرين الناظر اليه
جميلا لا شبح صح

بين اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة ومن اين صار حسن الزهرة في
بعض النساء ومن اين صار جمال الروحانيين فانه ايضا لو اراد احدهم ان
يتراءى لراى بصورة فائقة لا توصف حسنها افليس هذه الصورة التي ذكرنا
انما اتى من الفاعل على المفعول كما اتى الصورة الصناعية من الصانع
على الاشياء المصنوعة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنة
واحسن منها الصورة الطبيعية المحمولة في الهيولى واما الصورة التي
ليست في الهيولى لكنها في قوة الفاعل فهي اكثر حسنا وابهى بها لانها هي
الصورة الاولى ولا هيولى لها والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون من انه
لو كان حسن الصورة انما يكون من قبل الجثة التي تحمل الصورة بانها جثة لكانت
الصورة كلما عظمت الجثة التي تحملها اكثر حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها
اذا كانت في جثة صغيرة وليس كذلك ذلك كله بل اذا كانت الصورة الواحدة
في جثة صغيرة واخرى في عظيمة حركت النفس الى النظر اليها بحركة سواء فان كان
هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي ان يجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثة الحاملة لها
بل انما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط والدليل على ذلك ان الشي ما دام خارجا
منا فلسنا نراه واذا صار فينا رايناه وعرفناه وانما يدخل فينا من طريق البصر
والبصر لا ينال الا صورة الشي فقط فاما الجثة فليس ينالها فقد بان ان حسن
الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها بل انما يكون بنفس الصورة فقط ولا يمنع كبر

الجثة صورته ان تصل الينا تلقاء ابصارنا ولا صغر الجثة وذلك ان الصورة اذا
جاءت الى البصر حدثت الصورة التى صارت فيه مصغرها ونقول ان الفاعل اما
ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان يكون بينهما فان كان الفاعل
قبيحا لم يعمل خلافه وان كان بين الحسن والقبح لم يكن باحرى ان يفعل احد
الامرين دون الاخر وان كان حسنا كان فعله حسنا ايضا فان كان هذا
على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة فبالحرى ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسنا
وانما خفى عنا حسن الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشئ ولم نطلب ذلك لكنا
انما نبصر خارج الشئ وظاهره ونعجب من حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشئ
لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه والدليل على ان باطن الشئ احسن
وافضل من خارجه الحركة لانها تكون فى باطن الشئ ومن هناك تبدو الحركة
ومثل ذلك المرئى الذى نرى صورته ومثاله فانا اذا راى الناظر صورته لم يعلم
من الذى صورها فيترك النظر بالصورة ويطلب معرفة المصور والمصور
هو الذى حركه للطلب وهو باعث عنه فاما صورته الظاهرة فلم تحركه للطلب
كذلك باطن الشئ وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذى يحركنا ويهيجنا
للطلب والفحص عن الشئ ما هو فان كانت الحركة انما تبدو من باطن الشئ
فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث الطبيعة فهناك العقل الشريف
وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والكمال فقد بان ان باطن الشئ احسن

احسن من ظاهره كما بينا واوضحنا ونقول انا قد نجد الصورة الحسنة فى
غير الاجسام مثل الصور التعليمية فانها ليست جسمانية فانها اشكال ذوات
خطوط فقط ومثل الصور التى تكون من المر المزوق ومثل الصور التى
فى النفس فانها الصورة الحسنة حقا اعنى صور النفس الحلم والوقار وما
يشبههما فانك ربما رايت المرء حليما وقورا فيعجبك حسنه من هذه الجهة فاذا
نظرت الى وجهه رايته قبيحا سمجا فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر
الى صورته الباطنة وتعجب منها فان لم تلق ببصرك الى باطن المرء اذا لقيت
ببصرك الى ظاهره لم تر صورته الحسنة بل ترى صورته القبيحة فتنسبه الى القبح
ولا تنسبه الى الحسن فتكون مسيئا لانك قضيت عليه بغير الحق وذلك انك
رايت ظاهره قبيحا فاستقبحته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه فالحسن الحق
هو الكائن فى باطن الشئ لا فى ظاهره وجل الناس انما يشتاق الى الحسن الظاهر
ولا يشتاق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل
قد غلبهم واستغرق عقولهم فلهذه العلة لا يشتاق الناس كلهم الى معرفة
الاشياء الخفية الا القليل منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا
فى حيز العقل فلذلك فحصوا عن غوامض الاشياء ولطيفها واياهم اردنا فى
كتابنا هذا الذى سميناه فلسفة الخاصة اذ العامة لم تستاهل هذا ولا بلغته
عقولهم فان قال قائل انا نجد فى الاجسام صورا حسنة قلنا ان تلك الصورة

انما ننسب الى الطبيعة وذلك ان في طبيعة الجسم حسنا ما غير ان الحسن الذي
في النفس افضل واكرم من الحسن الذي في الطبيعة وانما كان الحسن الذي
في الطبيعة من الحسن الذي في النفس وانما ظهر ذلك الحسن النفس في المرء الصالح
لان المرء الصالح اذا القى عنه الاشياء الدنية عن نفسه وزين نفسه بالاعمال المرضية
فاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنة بهية فاذا رات النفس
حسنها وبهاءها علمت من اين ذلك الحسن ولم تحتج في علم ذلك الى القياس
لانها تعلمه بتوسط العقل والنور الاول ليس هو نور في شيء لكنه نور وحده
قائم بذاته فلذلك صار ذلك النور يدبر النفس بتوسط العقل بغير صفات
كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة فان جميع الاشياء الفاعلة انما
افاعيلها بصفات فيها لا بهوياتها فاما الفاعل الاول فانه يفعل الشيء بغير
صفة من الصفات لانه ليست فيه صفة البتة لكنه يفعله بهويته فلذلك صار
فاعلا اولا وفاعل الحسن الاول الذي في العقل والنفس فالفاعل الاول هو
فاعل العقل الذي هو عقل دائم لا عقلنا لانه ليس بعقل مستفاد وليس هو
مكتسبا ونحن ممثلون ذلك بغيره اما ان جعلنا مثالنا مثالا حسيا لم يكن
ملائما لما نريد ان نمثل به لان كل مثال حسي انما يكون بالاشياء الدائرة و الحسية هم
الاشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء الدائم فينبغي ان نجعل مثالنا
عقليا ليكون ملائما للشيء الذي اردنا ان نمثل به فيكون حينئذ كالذهب الذي

الذهب النقي

الذي مثل بذهب اخر مثله غير انه اذا ابقى الذي كان مثالا وسخا مشوبا
ببعض الاجسام الدنسة نقي وخلص اما بالعمل واما بالقول فيقال ان
الذهب الجيد ليس هو الذي يرى في ظاهر الجسم لكنه الخفي الباطن في الجسم
ثم نصفه بجميع صفاته وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثيل الشيء الاول
بالعقل وذلك انا لا ناخذ المثال الا من العقل النقي الصافي فان اردت
ان تعرف العقل النقي الصافي من كل دنس فاطلبه في الاشياء الروحانية
وذلك ان الروحانية كلها صافية نقية فيها من الحسن والكمال ما لا يوصف
فلذلك صارت الروحانية كلها عقولا بحق وفعلها فعل واحد وهو ان تنظر
وتصير اليها وايهم كان الناظر يشتاق الى النظر اليها لا ان لها اجساما
لكن بانها عقول صافية نقية والناظر يشتاق الى النظر الى المرء الحليم الشريف
لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل عقله وحلمه فان كان هذا هكذا
قلنا ان حسن الروحانيين فائق جدا لانها انما تعقلون عقلا دائما لا
تعرض لها الحال بمرة نعم ومرة لا وعقولهم ثابتة صافية نقية لا دنس فيها البتة
فلذلك تعرف الاشياء التي لهم خاصة كشريفة الالهية التي لا تعقل ولا تبصر
منها شيء سوى العقل وحده والروحانيون اصناف وذلك ان منهم
من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية والروحانيون الساكنون
في تلك السماء كل واحد منهم في كلية فلك سمائه الا ان لكل واحد منهم موضعا

سماويا غير مضع صاحبه لا يكون للاشياء الجرمية التي في السماء لانها
ليست باجسام ولا تلك السماء جسم ايضا فلذلك صار كل واحد منهم في
كلية تلك السماء ونقول ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان
ونبات وناس سماويون وكل من في ذلك العالم سمائي وليس هناك شيء
ارضي البتة والروحانيون الذين هناك ملائمون للانس الذي هناك
لا ينفر بعضهم من بعض وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا يضاده بل يستريح
اليه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد
وهم يبصرون الاشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد وكل واحد منهم
يبصر ذاته في ذات صاحبه لان الاشياء التي هناك نيرة مضيئة وليس
هناك شيء مظلم البتة ولا شيء جاسي لا ينطبع بل كل واحد منهم نير ظاهر
لصاحبه لا يخفى عليه شيء لان الاشياء هناك ضياء في ضياء فلذلك
صارت كلها يبصر بعضها ولا يخفى بعضها على بعض شيء مما في بعض البتة
اذ ليس نظرهم بالاعين الداثرة الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام
المكثفة بل انما نظرهم بالاعين العقلية الروحانية التي اجتمع في الحاسة
الواحدة جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوة الحاسة السادسة بل الحاسة
السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق في الالات
اللحمية اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد

ابعاد مساحية ولا خطوط خارجة من المركز الى الدائرة لان هذا من
صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية بخلاف ذلك اعني
ان مراكزها والخطوط تدل عليها واحدة وليس بينها ابعاد البتة

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا في ذكر البارئ وما ابداعه ما ابدع وحال الاشياء عنده
ونقول ان البارئ عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع بينها و
بين الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد وجعلها في البدن الحي
ذوات ادوات مختلفة وجعل لكل حس من الحواس اداة يحس بها
الحي وانما فعل ذلك ليحفظ الحي من الافات الحادثة من خارج وذلك
لان الحي اذا راى الشيء المؤذي او سمعه او لمسه حاد عنه وفر منه قبل
ان يقع به وان كان ملائما له طلبه الى ان يناله وانما جعل البارئ
عز وجل للحواس هذه الادوات لسابق علمه انها على هذا النظام ينبغي
ان يكون الحي لا انه جعل له اداة اولا ثم لما لم يكن لكل اداة حس ملائم
لها فسدت بعض الادوات ثم جعل اداة اخرى ملائمة للحاس ولسائر الحواس
الا انه جعل لها من اول كونها ادوات ملائمة لحواسها لكيما يحفظها
من الاحداث والافات الحادثة عليها ولعلك تقول ان البارئ تعالى انما
جعل هذه الادوات للحواس لانه علم ان الحي انما ينقلب في مواضع حارة

وباردة وفي سائر الآثار الجرمية لعلا تفسد اجساد الحيوان فسادا سريعا
جعلها بحسه وجعل لكل حس من حواسها اداة ملائمة لذلك الحس
الا انه اما ان يكون هذه القوى اعني الحواس كانت في الحيوان اولا ثم
جعل لها البارى اخيرا ادوات او ان يكون البارى جعل لها قوى الحواس
والادوات جميعا فان كان البارى جل وعلا احدث الحواس في الحيوان
فان الانفس لم تكن حاسة اولا قبل ان ماتى الى الكون وان كانت قد كان لها
الحس قبل ان ماتى الى الكون فاتيانها الى الكون غريزي وان كان ذلك غريزيا
فثباتها وكونها في العالم العقلي غير غريزي طبيعي ويكون انما ابدعت لا لانفسها
لكن لاشياء اخر ولتكن في الموضع الاخس الادنى وانما دبرها المدبر وجعل
لها هذه القوى والادوات لتكون في الموضع الادنى الملوث رادا اما وكان
هذا التدبير انما يكون لروية وفكر اي لان تكون النفس في موضع اخس لا
في موضع اشرف واكرم سندبرها ونقول انه لم يبدع البارى الاول شيا من
الاشياء بروية ولا فكر لان الفكر اوائل والبارى عز وجل اول ليس له لا
اوائله والفكرة انما تكون من فكرة اخرى وعن تلك الفكرة ايضا من اخرى الى
ما لا نهاية له واما ان يكون من شيء اخر قبل الفكر وذلك الشيء اما ان يكون
الحس او العقل ولا يمكن ان يكون اول الفكر الحس لانه لم يكن بعد وهو تحت
العقل والعقل اذ هو مبدع الفكر فانه لا يجوز ان يكون مبدع الفكر اما

لكون كذا

اما بالقضايا واما بالنتايج والقضايا والنتايج يكونان في علم المحسوسات
والعقل لا يعلم شيا من المحسوسات علما حسيا فليس اذن العقل باول الفكر
وذلك ان العقل يبدأ في علمه من المعقول الروحاني وينتهي اليه فان كان
العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان ياتي العقل الى المحسوس بفكرة او روية
فان كان هذا على ما وصفنا وصح عندنا فقلنا انه لم يدبر المدبر الاول الحياة
للحيوان ولا شيا من هذا العالم السفلي ومن العالم العلوي بفكرة ولا
روية البتة فبالحرى ان لا يكون في المدبر الاول روية ولا فكرة وانما قيل
ان الاشياء كونت بروية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء كلها ابدعت على
الحال التي هي عليها الان بالحكمة الاولى ولو ان حكيما فاضل الحكمة روى في
ان يعمل مثلها اخيرا لما قدر على ان يتقنها ذلك الاتقان وقد سبق في علم
الحكيم الاول عز وجل انه هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والفكرة نافعة في الاشياء
التي لم تكن بعد وانما يفكر المفكر قبل ان يعمل الشيء لضعف قوته عن فعل
ذلك الشيء فلذلك يحتاج الفاعل الى ان يرى الشيء قبل ان يفعله لانه لم تكن
له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشيء كيف ينبغي ان يكون
وذلك الحاجة الى ابصار الشيء قبل ان يكون انما يكون خوفا من ان يكون الشيء
على خلاف ما هو عليه الان والشيء الفاعل بانه فقط لا يحتاج الى ان يسبق
في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لانه انما يفعل ذاته فقط فان كان انما يفعل

بيدء علمه

ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع بروية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا
فقلنا ان النفس كانت وهي في عالمها قبل ان تهبط الى الكون حساسة
الا ان حسها كان حسا عقليا فلما صارت في الكون ومع الاجسام صارت
هي ايضا تحس حسا جسميا فهي متوسطة بين العقل وبين الاجسام وتقبل
من العقل قوة الحس وتفيض على الجسم القوة التي اتتها من العقل الا ان
تلك القوة الا ان تلك القوة تكون في الجسم بنوع اخر وهو الحس والنفس
فهو معبر من الحس الى العقل به يلطف الاشياء الجسمية حتى يصيرها كانها
عقلية فينالها الحس ونقول ان كل فعله فعل فعله البارى الاول عز وجل شيء
تام كامل لانه علة تامة ليس من ورائها علة اخرى ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم
فعل من افاعيلها ناقصا لان ذلك لا يليق بالفواعل الثواني اعني العقول
فبالحرى ان لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال
الفاعل الاول هي تامة عنده وليس شيء عنده اخيرا بل الشيء الذي هو
عنده اولا وهو ههنا اخيرا وانما يكون الشيء اخيرا لانه زماني والشيء
الزماني لا يكون الا في الزمان الذي وافق ان يكون فيه ان يكون فيه
فاما في الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان فان كان الشيء
الملاقي في الزمان المستقبل هو قائم هناك فلا محالة انه انما يكون هناك
موجودا قائما كما انه سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا فالشيء

اذا الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله
هناك الى احد للاشياء البتة فالاشياء عند البارى جل ذكره كاملة تامة
زمانية كانت ام غير زمانية وهي عنده دائما فكذلك كانت عنده اولا كما يكون
عنده اخيرا فالاشياء الزمانية انما يكون بعضها من اجل بعض وذلك ان
الاشياء اذا هي امتدت وانبسطت وباينت عن البارى الاول كان بعضها
علة كون بعض واذا كانت كلها معا ولم تمتد ولم تنبسط ولم تباين عن البارى
الاول لم يكن بعضها علة كون بعض بل يكون البارى الاول علة كونها كلها
فاذا كان بعضها علة لبعض كانت العلة انما تفعل المعلول من اجل شيء ما
العلة الاولى لا تفعل معلولا لانها من اجل شيء ما وكذلك من اراد ان يعرف
طبيعة العقل معرفة صحيحة فانه يقدر ان يعرفها حيث يكون لان فانا وان كنا
نظن انا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فانا لسنا نعرفه كنه معرفته
وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد لانك اذا علمت ما العقل
علمت لم هو وانما هو يختلف ما هو ولم هو في الاشياء الطبيعية التي انما
هي اجسام للعقل واقول ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي [margin: اصنام]
والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين
غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد
فلذلك لا يرى هناك لم كانت العين او كانت اليد فاما ههنا فمن اجل ان

صار كل عضو من اعضاء الانسان فی موضع غیر موضع صاحبه وقع علیه لم
كانت الید ولم كانت العین فاما هناك لما صارت اعضاء الانسان العقلی
كلها معا وفی موضع واحد صار ما الشیء ولم كان الشیء شیا واحدا وقد
نجد فی عالمنا هذا ایض ما الشیء ولم هو شیا واحدا مثل كسوف القمر فانك
تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت لم كان الكسوف وصفته تلك
الصفة بعینها فان كانت ههنا فی العالم الاسفل نوجد ما الشیء ولم هو شیء
واحد فبالحری ان یكون هذا لازما فی الاشیاء العقلیة اعنی ما هو ولم هو
شیا واحدا ومن وصف مائیة العقل هذه الصفة فقد وصفها بصفة حق
وذلك ان كل صورة من الصور العقلیة فهی الشیء الذی من اجله كانت
تلك الصورة واحدة ولا اقول ان صورة العقل هی علة انیتها لكنی اقول
ان صورة العقل نفسها اذا بسطتها واردت ان تفحص عنها ما هی وجدت
فی ذلك الفحص بعینه لم هی ایض وذلك انه اذا كانت صفات الشیء فی الشیء
واحد معا وفی موضع واحد غیر متفرقة علم بلیم ان یتم لم كانت تلك الصفات
فیه لان الشیء وتلك الصفات شیء واحد وذلك ان كل واحد من تلك
الصفات هی هو والدلیل علی ذلك انه یسمی بتلك الصفات كلها فلذلك
لا یتم لم كانت هذه الصفة فی الشیء ولم كانت تلك الصفة فیه ایض فاما اذا
كانت صفات الشیء فی الشیء متفرقة فی مواضع وفی مواضع شتی فانه یلیم

ح ان یتم لم كانت هذه الصفة فی الشیء ولم كانت تلك الصفة فیه ایض فاما اذا
كانت لذلك الشیء صفة غیر الصفات التی فیه فلا یسمی بصفة من صفاته البتة
فانك لا تسمی الانسان عینا ولا یدا ولا رجلا ولا شیا من اعضائه ولا
من صفاته البتة فاما العقل فانك تسمیه بصفاته لانك تسمی العقل عینا
ویدا وتسمیه بكل صفاته للعلة التی ذكرنا انفا فلهذه العلة صار هذان
النعتان ما هو ولم هو یقعان علی الاشیاء العقلیة كانهما شیء واحد
ونقول ان العقل ابدع تاما كاملا بلا زمان وذلك انه كان مبدا ابداعه
ونهایته معا فی دفعة واحدة فلذلك صار اذا علم احد ما العقل علم لم كان
ایض لان مبدعه لما ابدعه لم یرو فی تمام كونه بل ابدع غایة العقل مع
اول كونه واذا كان ابدع غایة الشیء مع اول كونه لم نقل لم كان ذلك الشیء
لان لم انما تقع علی تمام الشیء فاذا كان تمام الشیء مع اول كونه سواء اذا
كنت عرفت ما الشیء علمت لم كان وذلك ان المائیة انما تقع علی كون الشیء
الذاتی الطبیعی فاذا كان حدوث اول الشیء واخره معا ولم یكن بینهما زمان
استغنیت بمعرفة مائیة الشیء عن لم كان وذلك انك اذا عرفت ما هو
عرفت لم كان ایض كما وصفنا فان قال قائل انه قد یمكن ان یتم لم كانت
صفات العقل قلنا ان لم یتم علی جهتین احدیهما من جهة العقل و
الثانیة من جهة التمام فان كان هذا هكذا قلنا ان صفات العقل انما

هي فيه معاً وليست بتفرقة ولا في مواضع شتى كما قلنا آنفاً فلذلك صارت
صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحد منها فاذا كان العقل وصفاته على هذه
الصفة يحتاج ان نقول لم كانت هذه الصفة فيه لانها هي هو وصفاته كلها معاً
فاذا علمت ما العقل علمت ما صفاته ايضاً واذا علمت ما صفاته علمت لم كان
فقد بان انك اذا علمت ما العقل علمت لم هو كما بينا واوضحنا وانما العقل
صار على هذه الصفة لان مبدعه ابدعه ابداعاً تاماً لانه هو ايضاً تام غير العقل هو
ناقص فلما ابدع العقل ابدعه تاماً كاملاً وجعل ما هو علة كونه وكذلك يفعل
الفاعل الاول لانه اذا فعل فعلاً جعل لم كانت داخلاً فيما هو فيكون اذا عرفت
ما هو عرفت لم هو ايضاً وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام والفاعل التام هو
الذي يفعل بانه فقط بغير صفة من الصفات فاما الفاعل الناقص فهو الذي
يفعل فعله لا بانه فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل فعله فعلاً تاماً ٧٣
كاملاً وذلك انه لا يقدر ان يفعل فعله وغايته معاً لانه ناقص غير تام فاذا لم يفعله
معاً كان اول فعله غير غايته فاذا كان المعلول كذلك فمتى عرفت ما هو لم تعرف لم هو
محتاج الى ان يعرف ما الشيء ولم هو ولا يستغني بمعرفتك ما هو عن لم لكنك
تحتاج ان تعرف لم كان ايضاً للعلة التي ذكرنا ونقول كان هذا العالم مركب من
اشياء متصل بعضها ببعض فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه
ويكون اذا علمت ما العالم علمت لم هو وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل

الكل فلا تراه كانه جزء لكنك تراه كالكل وذلك انك لا تاخذ اجزاء العالم
كان بعضها من بعض لكنك ترى جميعها كلها كانها شيء واحد لم يكن احدها
قبل الآخر فاذا توهمت هكذا صيرت العلة مع المعلول لا تتقدمه فاذا توهمت العالم
واجزاءه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهماً عقلياً فيكون اذا عرفت ما العالم
عرفت ايضاً لم هو معاً فان كانت كلية هذا العالم على ما وصفنا فبالحري ان يكون
العالم الاعلى على هذه الصفة ايضاً اقول ان كان الاشياء التي هاهنا متصلة بالكل
فبالحري ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وان يكون كل واحد منها متصلاً
بنفسه لا يخالف صفاته ذاته ولا يكون في اماكن شتى بل في موضع واحد وهو
الذات فان كانت الاشياء العقلية على هذه الصفة كانت العلل العاليات
في معلولاتها فيكون اذن كل واحد منها على ما انا واصف وهو ان يكون العلة
التي هي الغاية فيه بلا علة اي ان غايته فيه بلا علة مقدمة فان كان للعقل ليس
علة تمامية فلا محالة ان العقول اي الاشياء التي في العالم الاعلى مكتفية بانفسها
ليس لها علل متممة وذلك ان علة بدئها وتمامها معاً ليس بينها فرق ولا زمان
فيكون اذن علة تمامها مع علة بدئها سواء فاذا كانت كذلك كان ما هو ولم هو
شيئاً واحداً وذلك ان لم هو انما كان مع ما هو سواء فقد بان بما ذكرنا انه ليس
لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لم كان ولا لم كان هذا الجرم كذلك ولم
كان ذلك لان لم كان الشيء ظهر مع الشيء سواء فلا ينبغي ان يطلب الطالب

هو علة غاياتها لان
بدوها وتمامها معاً

٧٥

هناك لم كان الشيء لان لم كان الشيء هناك ليس هو محصا ولكنه لم كان
وما هو هما جميعا شيء واحد فنقول ان العقل هو كون تام كامل لا
يشك في ذلك احد فان كان العقل تاما كاملا فانه لن يقدر قائل
ان يقول انه ناقص في شيء من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر
ان يقول ايضا انه لم يحضره بعض صفاته والا انه يجب ان يقال صفات العقل
كلهن حاضرة لا يتقدم احديهن الاخرى وذلك ان جميع صفات العقل
ابدعت مع ذاته معا فان كان هذا هكذا كان وجود ما هو ولم هو في
العقل معا فان كان وجودهما معا فلا محالة انك اذا علمت ما العقل فقد
علمت ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لم هو غير ان ما هو اشد ملاءمة
للاشياء العقلية من لم هو وذلك ان ما هو يدل على غاية بدو الشيء و
لم هو يدل على تمام الشيء والعلة المبدعة هي العلة التامية بعينها في
الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشيء العقلي علمت لم هو كما بينا ذلك
واوضحنا

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا وهو القول في الكواكب انه لا ينبغي ان
نصف احد الامور الواقعة ههنا على بعض الاشياء الجزوية الى ارادة فيها.
واذ كنا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانية ولا الى علل
نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما يكون منها فنقول ان الكواكب

كالاداة

هو كالارادة الموضوعة المتوسطة بين الصانع والصنعة وانما لا تشبه
العلة الفاعلة الاولى ولا تشبه ايضا الهيولى المعينة في تمام الشيء ولا تشبه
ايضا الصورة التي يفعل بعضها في بعض بل انما تشبه كلمات العالم الكليات
المدنية التي تضم امور المدينة وتضع كل شيء منها موضعه وتشبه السنة التي بها
يعرف اهل المدينة ما ينبغي لهم ان يعملوا وما لا ينبغي وبها يستدلون الى الامور
الممدوحة ويتنفرون من الامور المذمومة وبها يثابون على حسن اعمالهم
ويعاقبون على سوء اعمالهم والسنن وان اختلفت فانها كلها تدعو الى شيء
واحد وهو الخير والسنة هي التي تسوق الى الخير وكذلك الكلمات التي في
العالم تسوق الاشياء الى الخير لانها في العالم كالسنة في اهل المدينة فان
قال قائل ان كلمة العالم ربما كانت علة لامر غير هو علة قلنا انه ليس غرضنا
ان ندل لكنها لما كانت في طريق العقل وذلك انه ربما استدللنا على الاول
من الاخر وربما عرفنا المتقدم من العلة وربما عرفنا العوارض من الشيء
السابق والمركب من المبسوط والمبسوط من المركب فان كان قولنا صحيحا
فقد اطلقنا المسئلة التي قيلت هل السادة علل للشرور ام ليست
بعلل لها وهل الاشياء المذمومة تاتي في هذا العالم من العالم السماوي
ام لا تاتي وانا قد بينا واوضحنا انه لا ياتي من العالم السماوي الى العالم
الارضي شيء مذموم البتة ولا السادة علة لشيء من هذه الشرور الكائنة

الى السيارة

السيارة

ههنا لانها لا تفعل بارادة وقد تبين ان كل فاعل يفعل بارادة فانما يفعل
افاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيرا او شرا وكل فاعل يفعل فعله بغير
ارادة منه فانه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخير فقط وافاعيله كلها
مرضية محمودة وانما ياتي الاشياء من العالم الاعلى الى العالم الاسفل باضطرار
غير انها اضطرارات لا تشبه هذه الاضطرارات السفلية البهيمية لكنها اضطرارات
نفسانية وانما يحس هذا العالم بتلك الاضطرارات كما يحس بعض اجزاء
الحيوان بافاعيل بعض والاشياء العارضة للجزو من الجزو والاجزاء انما
هي تبع لحيوة واحدة والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم
انما هو شيء واحد يتكثر ههنا وكل ات يات من كل جرم من تلك الاجرام فهو
خير لا شر وانما يكون شرا اذا اختلطت هذه الاشياء الارضية وانما كان الاتي
من العلو خيرا لانه انما كان لا من اجل حيوة الجزء لكن من اجل حيوة الكل
وربما نالت الطبيعة للشيء الارضي من العلو اثرا ويفعل فعلا الا ان اجزاءها
انها لا تقوى على لزوم ذلك الاثر الذي نالته من العلو واما الاعمال الكائنة
من الرقى من السحر فيكون على جهتين اما بالملائمة واما بالتضاد و
الاختلاف واما بكثرة القوى واختلافها غير انها وان اختلفت فانها
متممة للحيوة الواحدة وانه ربما حدثت الاشياء من غير حيلة احتال لها محتال
والسحر الصناعي كذب وزور لانه كله يخطئ ولا يصيب فاما السحر الحق الذي

الذي لا يخطئ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة والساحر
العالم هو الذي يتشبه بالعالم ويعمل اعمالا على نحو استطاعته وذلك
انه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع اخر واذا اراد
استعمال ذلك استعمل الادوية والحيل الطبيعية وتلك هيئة منبثة
في الاشياء الارضية غير ان منها ما يقوى على فعل المحبة في غيره كثيرا
ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له واما بدء السحر ان يعرف الساحر
الاشياء المنقادة بعضها لبعض فاذا عرفها قوي على جذب الشيء
بقوة المحبة الفاعلة التي في الشيء فاما الرقى التي تكون بالملامسة والكلام
الذي يتكلم به فانما هو حيل يتوهم من رآه ان ذلك الفعل فعله وليس
بفعله بل انما يفعل تلك الاشياء التي يستعملها فان للاشياء طبائع تجمع
بعض الاشياء الى بعض ويجذب بعض الاشياء الى بعض وانما يجذب الشيء
الشيء اليه من اجل المحبة الغريزية وقد يوجد في الاشياء شيء يجمع بين
النفس والنفس كالاكار الذي يجمع بين الغروس النباتية بعضها الى
بعض والدليل على ان للاشياء اشياء تجذبها اليها انما تشاكلها واشياء
تجمع بين الشيء والشيء والاشياء فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليه الناظر
لم يتمالك ان يتبعها ويصير في حيزها اللحون والاشارة لبعض الاعضاء
فانه ربما يغني الموسيقار الحاذق ويصير صوته يصنع فيعقد بها على طرب

حين اراد جذبه اليه وربما اشار بعينيه ويديه وبعض اعضائه فيشكلها
بشكل يقدر على جذب الناظر اليه وذلك انه يصور صورته وحركاته
الى اللين فيستميل بذلك من اراد وليس ان الارادة والنفس الناطقة
هي التي تستلذ الموسيقار وتنقاد له وتعشقه بل النفس البهيمية هي التي
تستلذ بذلك وتنقاد له وهذا ضرب من السحر ولا تعجب منه العامة ولا
تذكره وانما ذلك كله من اجل العادة وانما تعجب العامة من سائر الاشياء
الطبيعية لانها لم تعوده ولم ترض نفسها بذلك فكان الموسيقار يلذذ
السامع ويجذبه اليه من غير ان يكون السامع يعقل ذلك بالنفس
الجزوية المطلقة ولا بارادته الشريفة لكن بالنفس البهيمية وكذلك الحوا
اذا ادق الحية انقادت له لا بارادتها ولا انه فهمت منه كلماته او
احس به لكنها تحس بالاثر الذي اثر فيها فقط حسا طبيعيا كذلك المر
الذي يسمع الرقي لا يفهم كلام صاحب الرقية لكن اذا وقع به الاثر
احس بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقي بل من تلقاء
الاشياء الفواعل التي في العالم غير انه وان احس الاثر الواقع عليه
فانما يقع ذلك الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فانها غير
قابلة لذلك الاثر البتة وكذلك الموسيقار يؤثر في النفس البهيمية واما
في النفس الناطقة فانه لا يقدر ان يؤثر فيها الا ان يستعمل السامع

السامع النفس الناطقة فعال اليها ثم يدع النفس البهيمية ان تعمل اثر
الموسيقار ولا اثر صاحب الرقى ولا سائر الاثار التي الارضية مصاحب
الرقى يرقى ويسمي الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله
لا ان الشمس والكواكب تسمع دعاءه وكلامه لكن انما وافق دعاء الداعي
ورقية الراقي ان يحرك تلك الاجزاء بنوع من الحركة كما يحس بعض بعض
اجزاء الانسان بحركات بعض وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد متى حركت
اخره حركة تحرك اوله وربما حرك بعض الاوتار فيتحرك الوتر الاخر كانه
احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض اجزائه
فيتحرك لتلك الحركة جزء اخر كانه يحس بحركة ذلك الجزء لان اجزاء العالم
منظومة كلها بنظام واحد وربما حرك الضارب العود فيتحرك اوتار
العود الاخر بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك جزءا من اجزاء هذا
العالم مباينا لصاحبه مفارقا فيتحرك بحركته جزء اخر فهذا مما يدل على
ان بعض اجزاء العالم يحس بالاثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا
مرارا كالحيوان الواحد فكما ان بعض اجزاء الحي يحس بالاثر الواقع على
بعض لشدة ائتلافها واتصال بعضها ببعض ونقول ان في الاشياء
الارضية قوى تفعل افاعيل عجيبة وانما نالت القوى من الاجرام السماوية
لانها اذا فعلت افاعيلها فانما تفعلها بمعونة الاجرام السماوية ومن

الدنية

كانها حيوان واحد

واتصالها كذلك يحس بعض اجزاء العالم بالاثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها

اجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل ارادة ان يرى انهم هم
الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التي يستعملونها هي التي تفعل
بمعونة الاجرام السمائية وحركاتها وقوتها الاتية بها وهم وان لم يرقوا ولم
يدعوا بدعائهم ذلك لم يحتاجوا لحيلهم فانهم اذا استعملوا الاشياء الطبيعية
ذات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك الفعل اثروا تلك الاثار في الشيء
الذي ارادوه وربما اثر تلك الاثار في الشيء الذي ارادوه وربما اثر بعض
العالم في بعض اثارا معجبة بلا حيلة يحتالها احد وربما جذب بعض اجزاء العالم
بعضا جذبا طبيعيا فيوجد به وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب
امر عجيب بالجهة التي ذكرناها وذلك ان يكون دعاؤه يوافق تلك القوى
ونزل الى هذا العالم فيؤثر اثارا عجيبة وليس بعجب ان يكون الداعي ربما
سمع منه لانه ليس بغريب من هذا العالم ولا سيما اذا كان مرتضيا صالحا
فان قال قائل فما تقولون ان كان صاحب الدعاء شريرا وفعل تلك الافاعيل
العجيبة قلنا انه ليس بعجب ان يكون المرء الشرير يدعو ويطلب فيجاب الى ما
دعا وطلب لان المرء الشرير يسقى من النهر الذي يستقي منه المرء الخير والنهر
لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعا فقط فان كان هذا هكذا ورأينا المرء شريرا
كان ام صالحا نال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغي ان يعجب
من ذلك ولا نقول لم نال ما نال ولم يمنعه الطبيعة ولم تعاقبه اذ لم يكن اهلا

اهلا لذلك العمل لان الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ومن شان الطبيعة
ان تعطي ما عندها فقط من غير ان تعلم لمن ينبغي لها ان تعطي ومن ينبغي
لها ان يمنع وهذا التمييز لقوة اخرى فوق الطبيعة واعلى منها فان قال
قائل فالعالم اذن كله باسره ينفعل ويفعل بعضه لاثار من بعض قلنا
قد قلنا مرارا ان العالم الارضي هو الذي ينفعل فاما العالم السماوي
فانه يفعل ولا ينفعل وانما يفعل في العالم الارضي افاعيل طبيعية ليس فيها
فعل عرضي لانه فاعل غير منفعل من فاعل اخر جزوي فاذا كان الشيء فاعلا
غير منفعل كانت افاعيله كلها طبيعية وليس شيء منها عرضي لانه ان عرض
منها عارض فلا يكون ذلك الا لنقصان والصواب فان كان هذا هكذا قلنا ان
جزو العالم الاعلى هو الرئيس الشريف لا ينفعل والاسفل ينفعل فقط والجزء السفلي
يفعل وينفعل جميعا فينفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف
فاما الجرم السماوي والكواكب فلم ينفعل وليست بقابلة الاثار لا باجرامها
ولا بانفسها من غير ان تنقص باجرامها وانفسها لان انفسها واجرامها
باقية ثابتة على حال واحدة فان العناصر اجرامها تبيد كهول العالم فان
سبيلها ان يكون خفيا لا يحس لعلته وكذلك امثالها يكون خفيا الا للحكيم
فان قال قائل ان كان الحيل والرقى يؤثر في الاشياء ولا سيما في الانسان
فما حال المرء الفاضل البار التقي ايمكن ان يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل
الحكيم

التي يحتال اصحاب الطبيعيات ام غير ممكن ذلك قلنا ان المرء الفاضل اللبيب
التقي لا يقبل الاثار الطبيعية العارضة من اصحاب السحر والرقى ولا ينفعل
من الافاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهوله منها شيء ولا يزيله عن حالته الحسنة
المرضية فان الفعل فانما ينفعل ما كان فيه من جزء بهيمي من اجزاء العالم
من غير ان يكون الساحر يقدر على ان يؤثر فيه الاثار الردية كالعشق وما
اشبهه لان العشق لا يؤثر في الانسان الا ان تنقاد له النفس الناطقة وذلك
ان من الاثار ما تقع في النفس البهيمية فتقبلها دون النفس الناطقة ومنها
ما لا تقبل الا ان تكون النفس الناطقة تميل الى ذلك الاثر وتقبله والا
لم تقدر النفس البهيمية على قبول ذلك الاثر قبولا تاما كما ان صاحب الرقى
يرقيه ويؤثر في النفس البهيمية الاثر الذي اراد كذلك النفس الناطقة
تقوى بخلاف رقية الراقي فترد ذلك عن النفس البهيمية وتمنعها من
قبوله وتقوى القوة التي ارادت ان تحلها فاما ما كان من موت او
مرض او اثار جرمية فانه يقبلها ويؤثر فيه لانه جزء من اجزاء هذا العالم
والجزء يفعل في الجزء الا ان يستغيث بالقوة الاولى فيرد عنه تلك الاثار
الردية ويمنعها من ان يؤثر فيه فتخرج منها فاما الحواس الخمس فانها تقبل
اثار القول وتحس وتذكر وتلحق بالطبيعة وتلتذ وتسمع من الراعي
وتجيبه ولا سيما ما قرب منها من العالم الارضي فان كل ما قرب منها كان

كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغي ان نعلم ان كل امر يميل الى شيء اخر
فهو قابل اثار السحر وانما نعني من السحر ما كان سبيله الميل وهواه فيه لانه
ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع فاما المرء العاقل الذي لا يميل الى غيره بل انما يميل الى ذاته
فقط واليها يسعى واياها يطلب ويصلحها فذلك المرء لا يمكن الساحر ان يسحره ولا
يؤثر فيه الرقى ولا ان يحتال له بنوع من الحيل وكل امرئ في حد العقل بعد لا
في حد الراي فانه يقبل الاثار العارضة فيه من السحر لانه في طريق العمل واللذات
محركة للاعمال التي يستلذها والدليل على ذلك الحسن والجمال فان المراة الحسناء
الجميلة يحب اليها المرء العملي الذي لم يتق الراي فيجذبه جذبا طبيعيا من غير
ان يحتاج الى صناعة الساحر وان يحتال له بشيء من الحيل الصناعية وذلك
ان الطبيعة هي التي تحرك الناظر بذلك الحسن والجمال حتى الفت
بينه وبينها عدا انها لم تجمعها في المكان بل انما الفتها بالمودة والعشق الذي
صير فيهما وقد قال بعض الشعراء ان فلانا الحسن الجميل وان كان واحدا فانه
كثير لان بذلك ان كل من يأتي فلانا احبه ولم يرد مفارقته من جماله
حسنه وان الذين احبوا فلانا كثير عددهم وفلان اذن كثير ليس بواحد
فاما المرء ذو الراي الذي قد ارتفع عن العمل فانه لا يؤثر فيه ساحر ولا عزم
من اصحاب الحيل الصناعية وذلك ان الساحر واحد ايضا لانه والشيء الذي
يراه واحد بل هو هو وهذا قول صحيح ولا احوج فيه وذلك انه يقول من

الـ سحرت

الـ رائي

٥٨

العقول ما ينبغي ان يعمل به فاما المرء الذي يجعل العقل امامه والراي خلفه فانه
لا ينظر الى نفسه لكنه ينظر الى غيره ويقول قولا معوجا ولا ينبغي ان يعمل به
لان هواه مايل الى غيره وقلبه الى هواه فمن فعل ذلك فقد لاثار غيره
واحد الى غيره بحيلة من الحيل والدليل على ان بعض الاشيا تجذب
بعضها بعض الابا وحرصهم على تربية الابنا والقيام عليهم بالنصب
التعب وحرص الناس على التزويج واجتهادهم فيه وفي كل امر يستلذونه
كيف يتعبون ليلهم ونهارهم حتى ينالوا ما ارادوا من ذلك هذا وما
اشبهه دال على القوة الجاذبة في الاشيا واما الاعمال التي تكون من اجل
الغضب فانها تحرك بحركة بهيمية ايضا واما شهوة الرياسات والولايات
فانها يهيجها محبة الرياسة الغريزية التي فينا غير ان حركات هذه الاشيا
الشهوة شتى وذلك ان منها ما يكون بدو الفرح وذلك ان المرء ربما
كان حريصا على الرياسة محبا لطلبها لئلا يستضام ولا يشتد فيقبل
الاثار المولمة المحزنة ومنها ما يكون بدو الشوق الى الغنى وكثرة الاموال
وغير ذلك مما يشتاق اليه الدنياويون ومنها ما يكون بدو حاجة الطبيعة
والخوف من الفقر فان من الناس من يحرص على الدنيا ويكون حجته
ضرورة الطبيعة وانه لا بد له من شي يقيها ويعدها فان قال قايل ان
المرء ذا العمل الحسن غير قابل لاثار السحر كان ذا الراي الحسن غير قابل الحسن الحق

في العمل الحسن

قابل لاثار السحر ايضا قلنا له ان كان المرء العملي يعمل الاعمال المظنونة الحسنة
الممدوحة ولا يعدوها الى غيرها فذلك المرء غير قابل لاثار السحر لانه انما يحرص
على نيل الحسن الحق ومن اجله يتعب ويحرص ويعلم ما الشي الذي يضطر
الى العمل ولا يلتفت الى الامور الارضية وانما فكره العالم العقلي والحيوة
الدايمة التي هناك واما كان المرء العملي يعمل وهو يريد حسن الاشيا التي
يعملها ويشتاق اليها فيقبل اثار السحر لانه جهل الحسن الحق وانما راى رسم حسن
الحسن وظله وظن انه الحسن الحق فسحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون
وتركه الحسن المحقوق ونقول بقول مختصر انه من عمل العمل الاثري وظن
انه باق ما بقي بذلك العمل فانه قد جهل العمل الحق واتبع الامور السيئة
وانما يتبعها لان الطبيعة سحرته باطنها من ظاهر حسنها لانه لما راى ظاهر
الاشيا الارضية الطبيعية حسنة بهية ظن انه هو الحق فطلب طلبا شديدا
فمن طلب الشي الذي لا خير فيه بانه هو الخير فذلك مسحور بحق وانما سحرته
الاشيا لانه طلبها بشهوة بهيمية فمن اجل ذلك قادته الاشيا الى حيث
لم يرد وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا يشك فيه احد واما المرء الذي لا ينقاد
للامور الارضية ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك وحده هو الذي
لا يسحر ولا يوثر فيه هذه الرقى والحيل لانه انما يعلم الشي الدايم واياه يطلب
وعليه يحرص وهو المرء الثابت القايم على الحق وهو الذي لا يقدر الاشيا

لا رضينا ان يخرج اليها لانه انما يرى انه في العالم وحده وليس شيء اخر غيره
واذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقل
بصره الى غيره انه يصح فذلك المرء وحده الذي ينجو من السحر الذي للطبيعة خ ل ليصحه
التي هو غير قابل لشيء من اثارها بل هو الذي يسحرها ويوثرها لاستعلائه
عليها ومباينته لها فقد بان وصح ما ذكرناه ان كل جزء من اجزاء هذا العالم
يفعل من الاجرام السمائية على نحو طبيعته وهيئته ويفعل في غيره على نحو
قوته كما يفعل اجزاء الحي بعضها من بعض ويفعل بعضها في بعض على نحو
هيئة العضو وطبيعته وكل جزء من اجزائه يفعل في صاحبه وينفعل
من غيره وذلك ان من اجزاء الحي ما هو يسمى بقول فصل الكلام ومنها ما هي

٨٧ بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا في النفس الشريفة ونقول ان النفس الشريفة السيلة
وان كانت تركت عالمها العالي وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها
فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الاشياء التي بعدها
وليدبرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها
اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل
انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت
ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها وتراأت اعمالها وافاعيلها الشريفة

الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها اظهرت
افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك
القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت النفس تنسى الفضائل والاعمال
المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس
ولما عرف شرفها وذلك ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية
بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن
البتة والدليل على ان هذا هكذا الخليقة فانها لما صارت حسنة بهية
كثيرة الوشي متقنة واقعة تحت الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا
لم يعجب من زخرف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من بارئها ومبدعها
خ ل حمل فلا محالة انه في غاية الحسن والبهاء لا نهاية لعظمته اذ فعل مثل هذه الافاعيل
المتناهية حسنا وجمالا وكمالا فلولا ان البارئ عز وجل لم يبدع الاشياء و
كان وحده فقط لخفيت الاشياء ولم يكن حسنها وبهاؤها ظاهرا بينا و
لو ان تلك الانية الواحدة وقفت في ذاتها وامسكت قوتها وفعلها
فلم يرها لما كان شيء من الاشياء من الانيات الباقية ولا من الانيات
المستحيلة الداثرة موجودة ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة من الواحد
على ما هي عليه الان ولما كانت العلل تخرج معلولاتها ولا تسلك مسالك
الكون والانيات فاذ لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الداثرة الواقعة

تحت الكون والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول علة لها وكيف يكون
لا يكون للاشياء الموجودة وعلتها علة لها ومبدؤها ومخترعها فان كان
الواحد الاول كذلك اي علة لها وان معلولها معلول حق وان كان نور
حقا فقابل ذلك النور قابل حق فاذا كان خيرا لها والخير يفيض والفائض
عليه حق ايضا فان كان هذا هكذا لم يكن من الواجب ان يكون البارى
وحده ولا يخلق شيئا شريفا قابلا لنوره اي العقل كذلك لم يكن من الواجب ٨٩
ان يكون العقل وحده لا يصور شيئا قابلا لفعله وقوته الشريفة ونوره
الساطع فصور لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغي ان يكون النفس في ذلك
العالم العقلي العالي وحدها والا يكون شيء قابل لآثارها فمن اجل ذلك
هبطت الى العالم السفلي ليظهر افعالها وقوتها الكريمة وهذا لازم لكل
طبيعة ان تفعل افاعيلها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها وان يكون
الشيء ينفعل ويقبل الآثار من الشيء الذي يليه علوا وذلك ان الشيء الاعلى
يؤثر في الشيء الذي هو اسفل وليس شيء من الاشياء العقلية والطبيعية
يقف في ذاته ولا يسلك مسلك العقل الا ان يكون الشيء اخر الاشياء
ضعيفا لا يكاد فعله يتبين والدليل على ان الاشياء الطبيعية لا يمكن
ان تقف ولا تسلك مسلك العقل النور الذي يستودع بطن الارض البزور
فان النور يبدو من مكان لا قدر له ولا وزن كانه شيء روحاني ليس

البزور

ليس بجرم فلا يزال يسلك في مسلك العقل حتى يخرج من ذاته وذلك
انه يفعل فعله ويصور صورته فهو كامن في تلك الصورة راجع الى ذاته
قويم على ان يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لان فيه الكلمات التي
٩١ الفواعل لا انها لا تفارقه الا انها خفية لا تقع تحت ابصارنا فاذا
فعل فعله ووقع تحت ابصارنا بانت قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن
من الواجب ان تقف في ذاتها ولا تسلك في مسالك العقل والكون
فبالحري ان لا يكون من الواجب ان تقف الاشياء العقلية وتحبس قوتها
وآثارها وتحصرها في ذاتها حصرا والا تجري مجرى العقل دائما الى
ان تأتي الشيء الذي لا يقوى على قبول اثرها الا قويا ضعيفا ولا
ان تؤثر في شيء اخر لعلة قبوله اثر الفاعل فان كان هذا هكذا قلنا
ان النفس تفيض قوتها على هذا العالم كله بقوتها العالية الشريفة
وليس شيء من الاشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة يقاوم لقوة النفس
ولا بخارج من طبيعتها الخير وانما ينال كل جرم من الاجرام من قوتها
وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخير فنقول ان اول
اثر تؤثره النفس انما تؤثره في الهيولى لانها اول الاشياء الحسية فلما
كانت اول الاشياء الحسية استوجبت ان تنال الخير من النفس اولا
وانما اعني بالخير الصورة ثم ينال بعد ذلك كل واحد من الاشياء الحسية

من ذلك الشيء على نحو قوته وقبوله ذلك الخير ونقول لما قبلت الهيولى الصورة
من الصورة النفس حلت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون
اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما حصل فيها من القوى النفسانية
91 الكون والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون آخر
العلل العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجوز ان تقف العلل
الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان تأتي الطبيعة وانما كان ذلك كذلك
من اجل انه لو لم تصير الاشياء العقلية عللا فواعل مصورة للصور
العرضية الواقعة تحت الكون والفساد فان العالم الحسي انما هو اشارة
الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة
وفضائلها الكريمة وفعلها الذي يعلو علينا ويغمرنا ونقول ان
الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسية والباري الاول لا يلزم الاشياء العقلية
والحسية بل هو الممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي ايات
حقيقية لانها مستفادة من الانية الاولى بغير توسط والاشياء الحسية هي
ايات داثرة لانها رسوم الايات الحقيقية ومثالها وانما قوامها ودوامها
بالكون والتناسل لكي تبقى وتدوم تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة
ونقول الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي
كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السفلي كانت اخس وادنى

ادنى من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن
العالم الاعلى العقلي فلا بد لها ان تنال من العالم الحسي شيئا وتصير فيه
لان طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسي فلا ينبغي ان يذم
النفس ولا يلام على ترك العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها
موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال لانها
وان كانت جوهرا من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها آخر تلك الجواهر
واول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعي الحسي
لم يكن من الواجب ان تمسك عنه فضائلها ولا تفيضها عليه فلذلك
فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسته ذلك
الا ان تحذر وتحترز من ان يشوبها شيء من حالاته الدنية المذمومة و الطبيعيه
نقول انه لما كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسي
وان تزينه لم يكتف بان تزين ظاهره بل عرضت في باطنه فاثرت فيه من
القوى والكمالات الفواعل ما يتحير له طالب معرفة الاشياء ويكل عن وصفها
النطق عليها والدليل على ان هذا هكذا اعني ان النفس زينت باطن الجرم
اكثر من ظاهره هو انها ساكنة في باطن الاجرام لا في ظاهرها وتحقيق
ذلك انا انما نظرنا افاعيلها من داخل لا من خارج وذلك انا ربما راينا
النبات وغيره من الاشياء النامية والحيوانية ليس لظاهره حسن و

لانها، فلو ملت ان تنبعث من داخلها الالوان الحسنة البهية والروايح
الطيبة والثمار العجيبة فلولا ان النفس استنبطت الاجرام الطبيعية و
اثرت فيها اثارها العجيبة الكثيرة الافاعيل دائما اعني الطبيعة لفسد
الجرم سريعا وفني ولم يكن يبقى ولا يثبت كالذي هو عليه الان وذلك ان
النفس لما زانت بها الجرم وزينته واثرت الطبيعة فيه افاضت عليها
قوتها الشريفة وصيرت فيها الكمالات الفواعل للفعل الافاعيل
العجيبة التي يبهت الناظر اليها ونقول ان النفس وان كانت قد استبطنت
الجرم فانها على الخروج منه وتخليفها وتصيرها الى عالمها العالي العقلي
ومفرقي العالمين قادر فاذا فارقت بين العالمين وبين فضائلها
علمت فضل ذلك العالم علما بتجربة فيكون قد عرفت الفضائل العالية
الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كان
ضعيف الطبيعة وجرب الشيء وعلم بالتجربة فان ذلك مما يلي معرفة الخير
علما وبيانا وهو خير من ان يكون يعلم الشيء بعلم فقط لا بالتجربة ونقول
كما ان العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة التامة و
النور الفائض لكنه الى يحتاج الى التحريك والسلوك اما علوا واما
سفلا ولا يقوى على ان يسلك علوا فيفيض نوره على ما فوقه لانه
ليس فوقه شيء مبدع فيفيض عليه نوره لان الذي فوقه انما هو المبدع

الاول من اجل ذلك سلك سفلا بالناموس المصطفى الذي جعل فيه
المبدع الاول ما فاض نوره وقوته على الاشياء التي تحته الى ان بلغ النفس
فلما بلغها وقف ولم يتعدها لان النفس هي اخر العالم العقلي كما قلنا مرارا
فلما هبط العقل الى ان صار الى النفس واثر فيها ما اثر خلى بينها وبين
سائر الافاعيل ورجع ايضا فصعد علوا الى ان بلغ العلة الاولى ووقف
هناك ولم يهبط سفلا لانه علم بالتجربة ان المكث هناك والتعلق به
اي بالعلة الاولى افضل واكثر افادة من النور والقوة وسائر الفضائل
كذلك النفس لما كانت ممتلية نورا وقوة وسائر الفضائل لم تقدر على
الوقوف تحت ذاتها لعلة ان تلك الفضائل مما تشوقها الى الفعل فسلكت
سفلا ولم تسلك علوا لان العقل لم يكن يحتاج الى شيء من فضائلها
لانه هو علة فضائلها فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سفلا فافاضت
من نورها وسائر فضائلها على كل ما تحتها وملات هذا العالم نورا و
حسنا وبهاء، فلما اثرت في هذا العالم الحسي ما اثرت كرت راجعة الى
عالمها العقلي وتمسكت به ولزمته وعلمت علما لا شك فيه ان العالم
العقلي اكرم واشرف من العالم الحسي وادامت النظر اليه ولم تشتق الرجوع
الى هذا العالم البتة ونقول ان النفس اذا صارت في هذه الاشياء الخسيسة
الدنية وصلت الى الاشياء الضعيفة القوة القليلة النور وذلك انها

لما صارت في هذا العالم ما فعلت واثرت فيه الآثار العجيبة لم يمكن الفواعل
ان تحللها فلا تدرسها لانها رسوم والرسم اذا لم يمل الراسم بالكون اضمحل
وفسد وانمحى فلا يتبين حمله فبطل ولا يتبين حكمة الراسم وقوته فلما كان انتهى
هذا هكذا وكانت النفس هي التي اثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم
احتالت ان يكون هذه الآثار باقية وذلك انها لما ذهبت الى عالمها
وصارت فيه انصرفت تلك الهيآت والنور والقوة فاضت من ذلك النور
وتلك القوة والقية الى هذا العالم فامدته بالنور والحيوة والقوة فهذا
حال النفس وعلى هذا تدبر حال هذا العالم ويلزمه وينبغي ان يتبين رأينا
في ذلك ونثبته ونحرره فنقول ان النفس لم تهبط باسرها الى هذا العالم
السفلي الحسي لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه بقي منها شيء في العالم العقلي
لا تفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة الا بفساده
والخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانها متعلقة
بعالمها لانه قد يمكن ان يكون هناك ولا تخلو من هذا العالم فان قال
قائل فلم لا نحس بذلك العالم كما نحس بهذا العالم قلنا لان العالم الحسي غالب 95
علينا وقد امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة
ما فيه من الضوضاة واللغط فلا نحس بذلك العالم العقلي ولا بما
تؤدي الينا النفس منه وانما نقوى على ان نحس بالعالم العقلي وبما تؤدي الينا النفس منه

منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشتغل بشيء من احواله
فحينئذ نقوى على ان نحس به وبالشيء الفائض علينا منه بتوسط النفس ولا نقدر
ان نحس بالشيء الكائن في بعض اجزاء النفس قبل ان يأتي ذلك على النفس كلها
كالشهوة فانا لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية
فاذا هي سلكت الى القوة الحسية والى القوة الفكرية والذهنية حسسناها
ح واما قبل ان تصير في هاتين القوتين فانا لا نحس بها ولو لبثت هناك
زمانا طويلا ونقول ان لكل نفس شيئا يتصل بالجرم سفلا ويتصل بالعقل
علوا والنفس الكلية تدبر الجرم الكلي ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب
لانها لا تدبره بفكرة كما تدبر ابداننا انفسنا بل انما تدبره تدبيرا عقليا
كليا لا فكرة ولا روية وانما صارت تدبره بلا روية لانه جرم كلي لا
اختلاف فيه وجزؤه شبيه بكله وليس مدبر مزاجات مختلفة ولا
اعضاء غير متشابهة فيحتاج الى تدبير مختلف لكنه جزء واحد متصل
متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها فاما النفس الجزئية
التي في هذه الابدان الجزئية فانها شريفة ايضا تدبر الابدان تدبيرا
شريفا غير انها لا تدبرها الا بتعب ونصب لانها انما تدبرها بفكرة و
روية وانما صارت بروية وفكر لان الحس قد شغلها بالنظر الى
الاشياء الحسية وادخل عليها الآلام والاحزان مما يرد عليها من الاشياء

الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء تفعلها وتحيلها وتمنعها من ان
تلقى بصرها الى ذاتها والى جوهرها الباقي في العالم العقلي وذلك ان
الامور الدنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنية فرفض
امورها الدائمة لتنال بعضها لذات هذا العالم الحسي وهي لا تعلم انها
قد تباعدت من اللذة التي هي لذة حق اذ صارت الى اللذة الداثرة
التي لا بقاء لها ولا ثبات فان قويت النفس على رفض الحسي والاشياء
الحسية الداثرة ولم تتمسك بها دبرت هذا البدن بما هو اسهل
بغير تعب ونصب وتشبهت بالنفس الكلية وكانت مثلها في السيرة
والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف بسم الله
الرحمن الرحيم في صفة النار وهي مثل صفة الارض ايضا

97 وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها
والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا هي من احتكاك الاجسام
كما قد ظن قوم وانما تظهر النار من احتكاك الاجسام الحسية لان في كل
جسم نارا فاذا احتكت الاجسام بعضها ببعض سخنت فاذا سخنت
ظهرت النار منها وليست النار منها وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة
ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار
وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها

فيها هي النفس الكلية التي تقوى ان تصور في الهيولى نارا وسائر الصور
السمائية وهذه النفس انما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلتيهما شيء واحد
اعني الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون ان في كل جرم من الاجرام
المحسوسة نفسا وهي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا
هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل ههنا النار انما هي حيوة ما نارية وهي
النار الخفية فالنار اذا التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى
ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع
واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد
بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية حيوة وان تلك الحيوة هي القيمة
بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة تكون الماء والهواء هناك اقوى
فانهما حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان
تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة والدليل على
ان الاستقطسات التي ههنا حية الاشياء التي تتولد منها وذلك انه
قد تتولد من النار حيوان ومن الماء والهواء حيوان والحيوان الذي يتولد
في الهواء اكثر قليلا وابين واما الحيوان الذي يتولد في الماء فبين غير
ان الحيوان الذي يتولد من النار خفية قليلة وان الحيوان الذي يتولد
في النار لا تؤثر فيها الاستقطسات فكذلك الحيوان الذي يتولد في الهواء لا

ويشبهها الماء والارض والدليل على ذلك الاشياء المكونة من الرطوبات
التي فينا مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم انما هو دم جامد
واللحم ذو حس والدم الذي كان منه اللحم لا يحس كما ان سائر عروق طبقات
البدن لا تحس والبدن المركب منها يحس وينفعل فان كان هذا على ما وصفنا
رجعنا الى ما كنا فيه وقلنا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك
العالم فان كان هذا العالم حيا فبالحري ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان العلوي صح
كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا
لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم
الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي ههنا الا
انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثمة سماء ذات حيوة وفيها كواكب
مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق
كما هي ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست قفرا سباخا
لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها الطبيعية الارضية التي ههنا وفيها
نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية وما يجري جريا حيوانيا
وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة
بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في
عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبائع الحيوان التي هناك مثل

طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه
الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية البتة فمن انكر قولنا وقال من اين ١٠١
تكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم
الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول
التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء
التي هناك كلها مملوءة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء
انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل
كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك
الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم و
قواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع
الاكوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها و
اصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس هذه كلها موجودة في كيفية
واحدة مبسوطة على ما وصفنا لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات
التي وصفنا ولا تضيق عن شيء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد
بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائما على حدة والاشياء
التي هناك وان كانت مبسوطة فانك لا تجد شيئا منها الا وهو ذو معان كثيرة
الصفات التي فيه من غير ان تخطط اي ترتب كما تخطط الاشياء الجسمانية وتربع

والعقل الذي هناك ليس بمبسوط كأنه شيء لا شيء فيه ولا النفس التي هناك
مبسوطة موشاة بجميع الصفات الملائمة لكل واحد وانما يكون الشيء موشا
بالصفات وهو مبسوط اذا كان من الاوائل الاولى اي الحيوانية ولم يكن من
الاوائل الثانية اي الحسية المركبة اعني بذلك ان فعل الاول الذي من الاوائل
الاخيرة واحد مبسوط اي ذو قوة واحدة واما فعل الاول الذي من الاولى
فكثير اي ذو قوى كثيرة والعلة في ذلك ان كل شيء قريب من العلة الاولى
كانت افاعيله ابين واكثر وكلما بعد عنها كان اقل واضعف وذلك ان
العقل يتحرك دائما بحركات مستوية يشبه بعضها بعضا وعلى حالة واحدة
وليس يفرد العقل واحد من حركاته بل هو جميع حركاته وحركته الجزوية
ايضا ليست بواحدة لكنها كثيرة ايضا الا انه كلما قرب الحركة من الشيء الاخير
قل حتى يكون شيء واحد مبسوط ذو قوة واحدة والحركات الكاينة
بين اول حركة العقل وآخر حركاته كل واحد منها في جميع الحركات التي
تحتها فاما الحركة الاخيرة فكأنها خط ما اي جرم صلب مقتنا بالاجزاء
لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة وذلك
انه ليست فيها قوة اخرى يهيجها الى ان تفعل حيوة فليس بينها وبين الشيء
الذي لا فعل له اختلاف وهذه الحركة اعني حركة العقل الاخيرة ليست
حيوة تجمع اشياء كثيرة لكنها حيوة واقعة على شيء واحد فلذلك صارت

مبسوطة صح

صارت شخصية واقعة تحت الحس ولذلك صار الشيء الشخصي ليس هو كله
حيوة وينبغي ان يكون الشيء اذا كان عقليا ان يكون كله حيوة والا يكون
فيه شيء ليس بحي ونقول ان حركات العقل هي جواهر وليس جوهر من الجواهر
التي بعد العقل الا هو من فعل العقل وانما يفعل العقل الجواهر بحركاته
لانه اول فعل الفاعل الاول الحق فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره
والعقل يتحرك في الجواهر والجواهر تتبع الحركات وانما يتحرك الحق في مضمار
الحق ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضع الحق
وليس هذا الموضع العقل بمبسوط كأنه بسيط ساذج لكنه مبسوط موشى
العقل دائم الحركة فيه لا يسكن وان سكن لم يفعل البتة فان لم يفعل لم يكن عقلا
البتة ولا يكون الا بفعل العقل وفعله انما هو حركته فحركته عقلية وحركته سائر
الجواهر متممة لجميعها وكل جوهر وكل حيوة انما هي من حركات العقل فجوهر العقل
حافظ لجميع الجواهر التي تحته وحيوة العقل حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك
عقلا كان او حيوة فانه يسلك في مسالك حيوانية ويمر على اشياء حية وكل
السالك في هذه الارض انما يسلك في مسالك ارضية والاشياء التي يمر بها انما هي
ارضية كلها وان كان ذلك كثيرا مختلفا كذلك من سلك في تلك الارض الحيوانية
انما يسلك في مسالك الحيوة والاشياء التي يمر بها هي حيوة ايضا والحي سالك في تلك
الارض الحيوانية وانما يسلك ضروبا من طرق الحيوة طرقا بعد طرق غير انه وان

للعقل صح

سلك ضروب تلك الطريق فانما يسلكها الى ان ياتي الى اخرها من غير ان يفارق
اولها خلاف ما يكون ههنا في العالم السفلي فان السالك طريقا ما اذا صار
في موضع اخر من هذا الطريق لا رضي فارق اوله وجميع اجزاء ذلك الطريق
وانما يكون في اخره فقط اعني في الموضع الذي هو فيه واما السالك في ارض
الحيوة فانه يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لاولها ويكون في
اخرها وفي اولها وفيما بين ذلك في حالة واحدة فانه وان لم يسلك في تلك
الارض مسلكا سواء وكان في بعض تلك الارض اكثر سلوكا منه في بعض او كان
في بعضها دون بعض لم يكن السالك في تلك الارض عقلا كان او حيوة عقلا
بالفعل وحيوة بالفعل لكنه يكون عقلا او حيوة بالقوة فيكون ناقصا
واقعا تحت الكون والفساد فاما العقل او الحي الذي بالفعل فهما في كل معقول
وكل حيوة بالسواء فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء كلها من العقل
والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن
العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء وليس
فيه صفة الا وهي تفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا
وهو مطابق لكون شيء اخر فان قال قائل ان صفات العقل انما هي لا
لشيء اخر وليست تجاوزه البتة قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت
قد فصلته وصيرته جوهرا دنيا خسيسا ارضيا اذ صار لا يجاوز ذاته

ذاته وصارت صفاته كتابه فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل وبين الحس
وهذا قبيح جدا ان يكون هو والحس شيئا واحدا وقد ينبغي ان نمثل قولنا هذا
بامثال عقلية فنعلم كيف العقل وانه لا يرضى ان يكون واحدا مفردا ولا ان يكون
شيء اخر واحدا كوحدانيته واي الامثال ينبغي ان نمثله به الصور الكلية النباتي
ام الحيواني فانك ان وجدت هذه كلها واحدا ولا واحدا علمت ان كل واحد
منها وان كان واحدا فانه مؤتلف من اشياء كثيرة مختلفة واما الكلمة الفاعلة
التي في الهيولى للشيء فهي وان كانت واحدة فهي مختلفة الصفات اقول
انها تصير الشيء الواحد كثيرا مثل الوجه فانه وان كان جثة واحدة فان
الكلمة التي فيها تصير بعض الوجه عينا وبعضه انفا وبعضه فما والانف ايضا و
ان كان واحدا فانه ليس بواحد محض لكنه مركب من اشياء كثيرة من عروق
وعصب وغضروف والعروق ايضا وان كانت واحدة فانها مركبة من عناصر
الاربعة كالدم وما يشبهه والدم ايضا وان كان واحدا فانه ايضا مركب
من اشياء اخر وهذا يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوائل الاولى
الهيولى والصورة التي هي بسيطة وحدها فلذلك يكون العقل واحدا ولا واحدا
غير انه يكون هذه الصفة فيه اعلى واشرف وافضل من الصفة الجسمانية التي
ذكرنا انفا وذلك ان العقل واحد هو كثير وليس هو كثيرا كالجثة بل هو كثير
بان فيه كلمة تقوى على ان تفعل اشياء كثيرة وهو ذو شكل واحد غير ان شكله

الفعل

شكل عقلي والعقل انما يكون محدود الشكل من ذلك الشكل يبعث جميع
الاشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة تنبعث القوى والفكر الذي
تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك ان قسمة الجسم يكون بخط
يستوي الى خارج واما قسمة العقل فانها يكون الى داخل انما اي في داخل
الاشياء اقول ان في العقل جميع العقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه و
القسمة في العقل ليس بان الاشياء هناك قائمة فيه ولا ان الاشياء ركبت فيه
لكنه فاعل الاشياء غير انه يفعلها شيئا بعد شيء بترتيب وطقس واما الفاعل
الاول فانه يفعل الاشياء كلها التي يفعلها بغير توسط معا وفي دفعة واحدة
فنقول انه كان في العقل جميع الاشياء التي تحته كذلك في الحي الكلي جميع طبايع
الحيوان وفي كل واحد من الحيوان ايضا حيوانا بكثرة الا انها اقل واضعف
من الحيوان الذي هو اعلى ولا يزال الحيوان ينقل في الحي الذي يليه الى ان يأتي
الى الحيوان الصغير الضعيف القوة فيقف هناك فيكون ذلك الحي الحي الذي
وقفت فيه قوة الحي الكلي شخصا حيا وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة واقول
ان الحيوان وان كان بعضها في بعض وكلها واحد فانها ليست مختلطة
فيها لكنها فيها كالمحبة التي قيلت انها في كامل المحبة التي ذكروا انها في 105
العالم الحسي فانها واحدة من الاوايل التي هي تولف بين الاشياء الا انها
ربما قهرتها الغلبة فيفرق ما الفته جمعة واما المحبة الحقة وهي العقلية فتولف

فيولف لجميع الاشياء كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا ويصيرها واحدة
عقلية فلا تفرق ابدا الا انها ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لان ذلك
عالم كله باسره محبة محضة ليست فيه اختلاف في الشيء ولا تضاد وانما الاختلاف
والتضاد في هذا العالم فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فيفرق الاشياء
التي جمعتها المحبة فاما العالم الاعلى فانما هو محبة فقط وهي تنبعث منها
كل حي كما قلنا ذلك مرارا واسلاف فلا نفترق كما بينا انفا وهذا باب
لم نوجد له راس في النسخة ونقول الفصل الفعل افضل من القوة في
هذا العالم واما في العالم الاعلى فالقوة افضل من الفعل وذلك ان القوة
التي في الجواهر العقلية لا تحتاج الى الفعل من شيء الى شيء اخر غيرها لانها
تامة كاملة به تدرك الاشياء الروحانية كما يدرك البصر الاشياء الحسية والقوة
هناك كالبصر هاهنا فاما في العالم الحسي فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل
والى ان تدرك الاشياء المحسوسة ونعلم ان تلك قشور الجواهر التي تشبهها في
هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الجواهر الاشياء وقربها الاجزاء
القشور فاحتاجت لذلك الى الفعل فاما اذا كانت الجواهر مجردة والقوى
مكشوفة فقد اكتفت القوة بنفسها ولم تحتج في ادراك الجواهر الى الفعل
فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا كانت في المكان العقلي
فانما ترى ذاتها والاشياء التي هناك بقوتها لان الاشياء التي هناك بسيطة و

البسيط لا يدركه الا البسيط مثله واذا كانت في هذا المكان الحسي لم تنل ما هناك
لا لشدته بل لكثرة الغشو التي لبستها والتعب فعل والفعل مركب والمركب لا
يدرك الاشياء البسيطة كنه ادراكها فالنفس اذا صارت في هذا العالم الحسي
لم تنل ما في العالم العقلي لان الفعل يشغلها ههنا لا بقوتها فلذلك لا تدرك
الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لان الفعل يستغرق القوة في العالم الحسي
ويمنعها من ادراك ما كانت تدركه فان قال قائل ان المدرك اذا ادرك الشيء
بالقوة او ادركه بالفعل كان ذلك اثبت واقوى لان الفعل انما هو تمام قلنا اجل
اذا كان المدرك يدرك بقبول اثره فان القوة يكون حينئذ كانها تفعل برسم
اثر الشيء والفعل يتمم ذلك الاثر فيكون الفعل حينئذ يتمم القوة فاما اذا كان المدرك به
يدرك الشيء من غير ان يقبل اثره فالقوة حينئذ تكتفي بنفسها في ادراك الشيء فاذا
كانت مكتفية بنفسها ثم اتاها ان تدخل عليها فاضر بها ذلك لا اثر وافسدها لا ١٠٧
سيما اذا كان خلافها ولم يكن من جنسها فان قال قائل اذا كان هذا هكذا
فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكا صحيحا
اذا صارت لا تدركها الا بالفعل لان الفعل مفسد للقوة قلنا لم تفسد
القوة لكنها تحجبت عن النفس عند دخول الفعل عليها فقط والدليل على ذلك
ان النفس اذا تركت استعمال الفعل في الاشياء العقلية ولم تحتج الى التفكر
في ادراك ذلك العالم رجعت تلك القوة اليها بل نهضت لانها لم تفارق النفس

النفس ويرى النفس الاشياء التي كانت تراها قبل ان تصير في هذا العالم
من غير ان تحتاج الى الروية والتفكر فاذا لم تحتج الى الروية لم تحتج الى الفعل
لان الفعل ضرب من ضروب الروية وذلك ان الفعل انما يكون في الشيء المروي
واما ان يكون في الشيء الطبيعي فاما القوة الثابتة فانما تكون في الجواهر التي تقع
على الاشياء وقوعا صحيحا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعاين الاشياء عيانا
فان قال قائل فالنفس اذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الاشياء التي في العالم
العقلي وكيف تذكرها بالقوة التي كانت تعملها تلك وهي في ذلك العالم ام
تفعل بها غير تلك القوة فان كانت تعملها بتلك القوة لم يكن بد من ذلك ان
تدرك الاشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك لا محالة لانها هناك
مجردة محضة وهي ههنا مشوبة بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا
تفعل بها بالفعل غير القوة فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير تلك
الدراكة لا محالة لان كل درك لا يدرك شيئا من الاشياء الا بقوتها الغريزية
التي لا تفارق الشيء الا بفساده قلنا ان النفس تعلم الاشياء العالية العقلية
ههنا بالقوة التي كانت تعملها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن
احتاجت الى شيء آخر ينال بها الاشياء التي كانت تنالها مجردة فاظهرت القوة
الفعل وصيرته عاملا لان النفس كانت تكتفي بقوتها في العالم الاعلى ولم تكن
تحتاج الى الفعل فلما صارت ههنا احتاجت الى الفعل ولم تكتف بقوتها والقوة

في الجواهر العقلية العالية وهي التي يظهر الفعل ويتم واما في الجواهر الجرمية
فان الفعل هو الذي يتم القوة ويأتي بها الى الغاية فان كان هذا هكذا رجعنا
فقلنا ان الشيء الذي به ترى النفس الاشياء العالية العقلية يراها هناك وهي
ههنا وهو قوتها وفعلها انما هو بنهوض تلك القوة وذلك انها اشتاقت
الى النظر الى ذلك العالم ونهضت قوتها واستعملتها غير الاستعمال الذي كانت
تستعملها وهي هناك لانها كانت تدرك الاشياء هناك بالهدوء والسكون ولا
تدركها ههنا الا بتعب ومشقة وانما تنهض تلك القوة في خواص الناس 109
ومن كان من اهل السعادة وهذه القوة ترى النفس الاشياء الشريفة العالية التي
كانت هناك او ههنا واذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطقت
عليه ووصفته بتأمل لا بافكار ولا بقوة فيها اي شيء يحتاج المرء ان يأخذ اوله
من شيء آخر لان الاشياء التي في ذلك العالم هي كلها اوائل ليس من ورائها
اوائل اخر هي احرى للابصار القوة عليها واحدا كانت في العالم الاعلى ام في
العالم الاسفل فصارت النفس ترى ما ههنا بالقوة التي كانت تراها وهي
كانت هناك غير انها تحتاج الى ان تنهض قوتها ولا حاجة بها الى ذلك اذا
كانت هناك وانا اعني بالنهوض ان النفس اذا ارادت علم العالم العقلي
رفعت قوتها من هذا العالم السفلي وذلك بمنزلة رجل صعد الجبل والقى
بصره علوا وسفلا فرأى من الاشياء ما لا يمكن غيره ان يراه ممن لم يصعد ذلك

ذلك الموضع كذلك النفس اذا رفعت قوتها الى العالم الاعلى رأت اشياء لا
يراها احد ممن لم يفعل كما فعلت وقوتها هي بصرها الذي تبصر به ما هناك
في اي المكانين كانت غير انها اذا كانت في العالم العقلي لم تحتج ان ترفع بصرها
الى فوق وهذا الارتفاع هو فعلها الذي تنال به ما هناك اذا كانت في هذا
العالم واذا ارتفعت قوة النفس في هذا العالم السفلي فانها ترتفع اولا
الى السماء ثم من السماء الى فوق السماء فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان
الذكر انما يبدأ من السماء لان النفس اذا صارت الى الاشياء السماوية ذكرتها
وعلمت انها هي التي تعرف قبل ان تصير في العالم السفلي فليس اذن بعجب
ان تكون النفس اذا صارت في السماء ووقعت هناك ان تحب ان تذكر
حال الاشياء التي رأت وفعلت في العالم السفلي وان تذكر الاشياء السماوية
لانها ثابتة قائمة بتلك الاجرام والاشكال ولم تتغير ولم تستحل عن جواهرها
واشكالها فان قال قائل فلم ان الاشكال السماوية تعيش [illegible] على حالها
الاولى اترى النفس ذواتها اثبتت معرفتها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل
هيآتها وخاصة افاعيلها وليس في ذلك عجب ان نطلب آثار الشيء وهيآته
فان كانت السماء ذات نطق كما يقول ولين قالوا فبالحري ان تكون النفس
تعرفها وان تعرف حالها فان قال قائل فاذا انحدرت النفس من العالم العقلي
وصارت في الاجسام السماوية فكيف تقدر ان تتوهم ذلك العالم وتذكره

وان لم تكن ذات ذكر قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا
صارت في السماء من العالم العقلي وهي وان كانت ذات ذكر لكنها قلما
تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانها لم تصر بعد في ابدان كثيرة ولا
مرت عليها الاكوان التي لا تكون الا بزمان كثير فتنسى ما في العالم العقلي
النسيان كله ولذلك تكتفي بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقلي
فان قال قائل ان كانت قلة الزمان تستغني بها النفس عن كثرة الذكر
فلا محالة ان كثرة الاكوان وطول الزمان تنسي الذكر وذلك انه اذا اعتقبت
الاكوان النفس اما نسيت ما كانت فيه من قبل ان تحل في الكون ولا
تذكرها البعد اساس الحال الاولى التي كانت فيها وحلولها في الحركة
الدائمة عقله فتكون النفس حينئذ لا تذكر البتة شيئا واذا لم تذكر لم تقدر
على ان تتوهم عالمها العقلي فاذا لم تتوهم لم تحرص على ان تميز فتكون كالنفس
البهيمية وهذا قبيح جدا قلنا ان النفس ان كانت انحدرت من العلو
الى السفل فليس باضطرار ان تنحدر النفس الى كل عمق او تنحدر سفلا وانما
تنحدر الى مكان ما ثم تقف هناك واذا نسيت الكون فليس من الواجب
ان تسلك في كل كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهي الى بعض الاكوان و
تقف هناك فلا تبرح ولا تحرص على الخروج منه علوا حتى تصير فوق كل كون
كانت فيه من الحالة الاولى ونقول بقول مختصر ان النفس المنتقلة من مكان

تحتاج م

والاكوان م

اعتقبت

الى مكان المستحيلة من كون الى كون هي ذات ذكر لان الذكر انما هو
للاشياء الماضية التي قد فرغ من كونها فلذلك صار للقائل هناك مساغ
ان يقول ان النفس ذات ذكر ما لا نفس الثابتة في مكان واحد فلا يعزب
عنها شيء مما في ذلك المكان ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما
من سائر الكواكب هل هي ذوات ذكر فنفحص اولا عن النفس الكلية هل تذكر
شيئا ثم نجترئ على الفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير انا اذا فحصنا
عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب وفكرها ما هي
وكيف هي وذلك لعلنا ان نكون قد وجدنا انها ذات اذهان فنبدأ
فنقول ان كانت الكواكب لا تحتاج الى شيء مما نحتاج اليه في هذا العالم
السفلي الارضي فانها لا تطلبه ايضا وان كانت لا تطلب شيئا مما نطلب
في العالم الارضي فانها لا تحتاج اليه ايضا فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا
تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم يكن تعلمه اولا فما حاجتها الى
الفكر والمقاييس والاذهان انما تكون من اجل علم ما تستفاد بها وقد قلنا
انه لا حاجة بها الى علم تستفيد ما تحتها ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور
الناس الى حيل ولا فكر لانها انما تدبر العالم الارضي بنوع آخر لا بحيلة ولا
فكر ولا روية بل بالقوة التي جعلها فيها المبدع المدبر الاول عز شانه فان
قال قائل ان الكواكب ترى العالم فوقها وتحس به فلا بد من ان تذكر

الارضية كما يحتاج الناس م

العقلي م

ما قد رات واحست فيكون ذوات ذكر قلنا انها ترى العالم العقلي والمحسوس
السابق عدا انما فما دامت ترى ذلك العالم فليست تحتاج الى ذكر لانه بين
يديها تراه عيانا ولا يغيب عنها فان قال قايل فان كفت النفس عن النظر
الى ذلك العالم فليس تحتاج الى ان يذكره فيكون ذات ذكر ايضا قلنا
اذا كان الشي على نوع من الانواع او على حالة من الحالات ثم كف عن ذلك
النوع وبطل عن الحال الاولى كان قابلا اثارا ما والكواكب لا تقبل الاثار
فلما كانت لا تقبل الاثار فانها لا تكف عن النظر الى ذلك العالم فان قال
قايل افتذكر نفس الكواكب نهارات بالامس او رص كلها او منذ شهر او
منذ سنة وانها كانت بالامس حية ومنذ شهر ومنذ سنة فانها لا بد من
ان تذكر ذلك او لا تذكره فان كانت لا تذكر فلا محالة انها ليست ذات
ذكر قلنا انها تعلم انها تدور على الارض وانها حية دائمة والشي الدائم
هو ابدا على حالة واحدة لا ينتقل فاما قولنا امس ومنذ شهر ومنذ سنة
وما اشبه ذلك فانه من جزء السلوك والحركة والحركة هي التي تجعل منذ
امس ومنذ شهر ومنذ سنة فاما الشي بعينه فواحد لا امس فيه ولا غد
بل هو ابدا والحركة هي التي تقسم الايام فتصيرها امس ومنذ شهر ومنذ سنة
وانما هي عد الى الاثر القدم الواحد وقسمه على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك — بمنزلة رجله
والكواكب فانما هي واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فنصيرها كثيرة ونجعل

عدد الايام والليالي وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك
جزيت الايام وكثر عددها فاما العلو فان اليوم فيه واحد وليست هناك
ايام لان ما هناك نهار كله لا يتلوه ليل لكن هناك ابعاد مختلفة لا
يشبه بعضها بعضا وفلك البروج لا يشبه ساير الافلاك فلا بد للنفس
الكواكب اذا صارت في بعض الابعاد وفي بعض البروج ان تقول انها
جازت ذلك البعد وخرجت من ذلك البرج وصارت في هذا البرج فان
قال قايل ان الكواكب ايضا قد ترى الناس من العلو وتكشف تقلبهم في
العالم السفلي وكيف ينتقلون من شي الى شي وكيف تستحيل الارض
بعضها الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس الماضين
والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خلت فان كانت تذكر ذلك فلا محالة
انها ذات ذكر قلنا ليس من الاضطرار ان يكون الانسان يذكر ما قد رأى
ولا ان يستودع الوهم ويسل الاشيا الارضية المحضة التي انما عرفها وعقلها
بالحواس السفلى لشدة ظهورها للحس وبيانها هذه الاشيا الواقعة تحت
الحس وهي عارسلا فلا ينبغي ان يدع علم الحس الجزئي الا ان يكون الا
يكون في العالم الجزئي تدبيرا الكل وعلم الجزء داخل في علم الكل والدليل
على ذلك اشيا كثيرة اول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون ما يرى
الانسان بعينه ان يحفظه كما قلنا انفا وذلك انه اذا كان الشي المنظور اليه

واحدا لا اختلاف فيه لم تحتج النفس الى حفظه وكذلك اذا احس الحس الشيء
بلا مشيئة من الحس فانما يصل اثره ويحل من غير ان يقبل النفس ذلك الاثر
فتصيره داخل البدن اى في الوهم فانها اذا لم تصيره في الوهم فلاجل معان
اما لقلة حاجتها اليه واما لانها لم تستلذه واما لقلة منفعته فاذا كان
الشيء المنظور اليه على هذه الحال لم تجذبه النفس اليها ولم تصيره في الوهم
ولم تذكره لانها لم تحتج اليه وهو حاضر بين يديها فكيف تحتاج اليه اذا
مضى وقد بان ان الاشياء الارضية المحسة ليس من الاضطرار ان تجعلها
النفس في الوهم فان لج احد فقال انه لا بد للنفس من ان تصير الشيء
الذى وقع تحت الحس في الوهم ايضا قلنا انه وان هي صيرته النفس في
الوهم فانما لم تصيره هناك ليلزمه الوهم او يحفظه ونحو ذلك ان الحس
وان كان قد ادرك ذلك الشيء فلم يحس الا رسمه واثره والدليل على ذلك
ما نحن قائلون انا اذا مضينا في الهواء قدما ولم نعلم اى جزء من اجزائه
انفرج لنا اولا واى جزء انفرج لنا ثانيا اما لانا لا نتعمد معرفة ذلك من اجزائه
واما لانا لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهمه لانا لا نحتاج
اليه ولا ننتفع بعلمه فاذا لم نتوهمه ولم نحفظه لم نذكره ولو انا قوينا على
المضى في الهواء دون الارض لما علمنا الفراسخ ولا في اى فرسخ نحن
ولا كم فرسخا سرنا وايضا لو كنا اذا احتجنا الى الحركة لم نحتج الى الاوقات

الا الى الحركة واذا عملنا اعمالنا ولم نضفها الى الزمان فنقول انا عملنا هذا
الشيء في شهر او في سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمان
وهكذا كانت النفس تكتفى بمعرفة الشيء المعمول انه معمول فقط واما اذا
كان الفاعل يفعل شيئا واحدا دائما لم تحتج الى حفظ ذلك الشيء ولا
ان تذكره اذ كان واحدا لا يتبدل فان كان هذا هكذا وكانت الكواكب
انما تتحرك بفضل افعالها لا لتسلك ابعاد البروج ولم يكن غرضها ولا
فعلها ان تروى الاشياء التى تمر بها ولا كم مرت بها ولم تمرها في تلك الابعاد
لغرض لا تتعمد [illegible] فلا محالة اذن ان حركتها لامر اخر تريد عظيم شريف
فلذلك صارت تسلك تلك الابعاد وتسلكها دائما ونقول ان البارى الاول
لما كان هو الفاضل التام الفضيلة وفضيلته اتم واكمل من جميع ذوى
الفضائل اذ كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة الذين هم دونه وكان
هو علتهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو الذى يفيض اولا الجود
والفضيلة على الاشياء كلها التى هي دونه وهى معلوله فيفيض عليها على
درجاتها ومراتبها فما كان منها اكثر قبولا احرى ان تقربه ويكون الفا
للاول والشرف جوهره وحسن بهاؤه وشبابه لذلك وتوسطه بين
البارى وسائر المعلولات ان يحمل هذا الشيء الشريف الفاضل الجود
اولا ثم يقبل ما يفيض عليه من الجود والفضائل ويكون هو الذى يفيض

بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من الباري تعالى وتقدس ويكون قبول الجود
والفضائل الخاصة المفاضة عليه من الباري دائما وافراغه وفيضه على
ما دونه دائما الا انه اذ كان هو القابل الاول وفي مرتبة العلية القريبة
من الباري تعالى كان الواجب ان يكون هو اتم وافضل من جميع ما تحته لقربه
من الباري وشرف جوهره وحسن قبوله الفضيلة والجود ولذلك صار
بحيث كان المثال الاول الذي ظهر فيه فضائل الباري سبحانه واكمل بعض
الفضائل الكريمة ولذلك وجب ان نفيض منه اعني من العقل على النفس فانها
مثال من العقل للعقل كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعلها
كله انما هو بمعرفة العقل والحكمة التي يفيضها على الاشياء كلها انما هي من العقل
ناشية والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة اما العقل الكلي فكالنار
والنفس كالحرارة المنبثة من النار على شيء اخر غير انه ان كان العقل
والنفس انما هما بمنزلة النار والحرارة فان الحرارة انما تسيل من النار
سيلا ما وتسلك سلوكا الى ان تاتي الى الشيء القابل لها فيكون فيه
واما العقل فانه يمكث في النفس من غير ان يسيل منه قوة من قواها
ونقول ان النفس عقلية اذا صارت من العقل غير انها وان كانت
عقلية فان عقلها لا يكون الا بالفكرة والروية لانه عقل مستفاد ومن
اجل ذلك صارت تفكر وتروي لان عقلها ناقص والعقل هو تمم لها 117

لها كالاب والابن فان كل ابن يحن الى ابيه المتمم له فالعقل هو الذي تمم
النفس لانه هو الذي ولدها ونقول ان شخص النفس انما هو من العقل
والمنطق الكائن بالعقل انما هو للعقل لا للشيء الواقع تحت البصر وذلك
ان النفس اذا رجعت الى ذاتها ونظرت الى العقل كان كل فعلها منسوبا الى
العقل وينبغي ان لا نضيف فعلا من الافاعيل الى النفس العقلية الا الافاعيل
التي تفعل النفس فعلا عقليا وهي افاعيلها الذاتية الممدوحة الشريفة واما
الافاعيل التي تفعل النفس فعلا عقليا وهي افاعيلها الذاتية الممدوحة الشريفة
واما الافاعيل الدنية المذمومة فلا ينبغي ان تنسب الى النفس العقلية بل تنسب
الى النفس البهيمية لانها اثار واقعة على هذه النفس العقلية ثم نقول ان النفس — لا على النفس
الشريفة بالعقل تزيد ها شرفا لانه ابوها وغير مفارق لها ولانه لا وسط
بينهما بل النفس تتلو العقل وهي قابلة لصورته لانه بمنزلة الهيولى العقلي و
نقول ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها
انبساطا وهو محيط بها ونقول ان هيولى النفس شريفة جدا لانها بسيطة
عقلية نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها ويؤثر
فيها الاثار العجيبة بقوة العقل فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى
لانها تصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فان من — محيط بها هو
راه لم يلبث ان يكثر منه عجبه ولا سيما اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته

المتصلة الدائمة السائرة التي فيها الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة
في هذا من الحيوان والهواء والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا راى هذه
الاشياء الحسية التي في هذا العالم السفلي الحسي فليرق بعقله الى العالم الاعلى
الحق الذي انما هذا العالم مثال له وليلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها
التي راها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة حية ذات فضائل و
حياة نقية ليس يشوبها شي من الادناس ويرى هناك العقل الشريف قيما عليها
ومدبرا لها بحكمة لا توصف بالقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعا و
يرى هناك الاشياء عقلية نورا عقليا وحكمة وليس هناك هزو ولا لعب
لان الحد المحض هناك انما هو من اجل النور الفائض عليها ولان كل واحد
منهم يحرص على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض
على ذلك العالم وذلك العالم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت و العالم ١٢٩
محيط بجميع العقول والانفس كلها وذلك العالم ساكن دائم السكون لانه
في غاية الاتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بان ينتقل من حال الى حال
ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لان الاشياء كلها فيه وليس
شي منها خارجا منه فينتقل اليه وذلك العالم ايضا لا يطلب التمام والزيادة
لانه تام في غاية التمام والكمال وانما صار العالم الاعلى تاما كاملا لانه
لا شي فيه لا يحيط به علما فاذا عقل شي شيا فانما يعقله من غير ان يطلبه او

او يروى فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن اجل شرفه ليس يستفاد ولا عرض لانه دائم
الشرف وكذلك سائر فضائله دائمة تجري مع الدهر لا مع الزمان والزمان
انما يتشبه بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف
والاشياء التي فيه الشريفة الكريمة الدائمة فكل بصرك وصك عن النظر اليها
والتي بصرك على النفس والجرمها ولا تعف عن فضائلها وافكرها
معها فخالف بعض ما فيها واقبل على بعض فان في النفس اشياء شتى منها
العقل والحس فالزم العقل لان الحس انما يعلم الافراد من الاشياء مثل
سقراطيس وبقراطيس فالحس لا يقوى الا على نيل الاشياء الجزئية فقط فاما
العقل فانه يعرفك الانسان المرسل ما هو والفرس المرسل ما هو وانما
يعرفك ذلك لانه ينال الاشياء الكلية بقياس بتوسط المقدمات فاما
هناك في العالم الاعلى فانه يريك الكليات عيانا لانها جواهر ثابتة قائمة
دائمة والجواهر التي في ذلك العالم العالي الشريف كلها قائمة ثابتة في شي
واحد منها وانما هي قائمة فقط والقيام هناك دائم بلا زمان ماض ولا ات
وذلك ان الاتي هناك حاضر والماضي موجود لان الاشياء التي هناك
دائمة على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل وانما هي الحال التي يجب ان تكون
عليها فلا تزول وكل واحد من الاشياء التي في ذلك العالم هو عقل وانية
والكل منها عقل وانية ايضا والعقل والانية هناك لا يفترقان فذلك

ان العقل انما هو عقل لانه يعقل لانية ولانية انما هى انية لانها يعقل من العقل
والعلة التى من اجلها يعقل العقل ويعقل لانية اخرى غيرها وهى العلة
المبدعة للعقل والعقل ولانية ابدعا معا فمن اجل ذلك لا يفارق احدهما
لاخر غير انه وان كان العقل ولانية اثنين فانهما عقل وانية معا وعاقل
ومعقول معا لانه لا يمكن ان يكون العقل عاقلا ان لم يكن الغيرية موجودة
اى ان لم يكن الشئ الذى هو موجود فان كان هذا هكذا عددنا فقلنا ان
لاوايل انما هى العقل ولانية والغيرية والهوهو وينبغى ان يضاف اليها
الحركة والسكون اما الحركة فلان العقل انما يفعل بحركة واما السكون ١٢١
فلان العقل وان كان يفعل بحركة فانه لا يتغير ولا يستحيل من حال الى
حال واما الغيرية فمن اجل العاقل والمعقول فانه ان رفع رافع الغيرية
عن العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمت ولا يعقل شيا وينبغى ان
يكون لاشياء المعقولة مضافة الى لاشياء العاقلة واما الهوهوية فمن اجل
ان العقل عقل المعقول من غير ان يخرج عن حاله ولا يتغير بل عقل المعقول
وهو هو بعينه فى سائر حالاته وايضا فان الشئ الذى يعم الجواهر العقلية
هو الهوية والفرق الا ان الذى يفرق تلك الجواهر هو الغيرية والعقل
الذى هو السيد يوجد فى النفس كثيرا اذ النفس متصلة به الا ان تتعدى
حدودها وتريد مفارقتها فاذا فارقته كان ذلك هو موتها وفسادها

وفسادها فاذا اتصلت حتى يصير اكانهما شئ واحد حييت بحيوة دائمة
وسرت سرورا لا نفاد له فان سال سائل وقال من صير العقل على هذه
الحال ومن شرفه هذا التشريف قلنا الذى ابدعه وهو الواحد الحق المحض
المبسوط المحيط بجميع لاشياء البسيطة والمركبة الذى هو قبل كل كثرة وهو علة انية الشئ وكثرته
وهو فاعل العدد وليس العدد اول لاشياء كما ظن اناس لان الواحد
قبل لاثنين ولاثنان بعد الواحد وانما كان لاثنان من الواحد و
كانا محدودين وكان الواحد غير محدود لان لاثنين من الواحد ونقول
ان لاثنين محدود عند الواحد وهما فى انفسهما غير محدودين فاذا قبلا
الحد صارا عددا غير انه محدود كالجواهر اعنى انه جوهرى فان كان هذا
هكذا كانت النفس عددا ايضا لان لاشياء لاول العالية ليست بجثث و
لاعظم لها بل هى روحانية وليست من حيز الجثث ولا اقدار وان كانت
الجثث ولاشياء ذوات لاقدار الغليظة اخيرا الى ان يظن الحس انها لانيات
وليست بانيات والدليل على ان لاشياء العالية الشريفة ليست بجثث
ولا ذوات اقدار لاشياء الجثثية مثل البذور والنبات فان الشئ الشريف
الكريم الذى فى البذور والنبات ليست فى الرطوبة الظاهرة الواقعة
تحت البصر لكنه الشئ الخفى الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية
العلة الجوهرية الذى فيه ونقول ان العدد ولاثنين الذى فى ذلك العالم

لا على انما هو العقل والكلمات الفواعل المحضة غير ان الاثنين ليس بعدد ان
اذا نسبا الى ذاتهما واما العدد الكاين منهما ومن الواحد فانما هو صورة
كل واحد من تلك الاشياء كان الاشياء كلها تصور بتغيير اعني في العقل
لان العقل هما الاثنان والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذي
يتصور به من ذاته ليشبه الصور التي تصورها العقل في ذاته البصر الكاين
بالعقل وذلك ان الواحد صور في الاينية الاولى المبتدعة العقل
فيحرك العقل بعقل المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالبصير الذي
يبصر بالعقل وكلاهما شيء واحد ونريد ان نفحص عن العقل وكيف
هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه المبدع وصيره مصدرا لما هنا الاشياء
واشباهها مما يضطر النفس ان تعلمها ولا تعرف منها شيء وتشتاق النفس
الى ان تعلم الشيء الذي قد اكثرت فيه الحكماء الاولون القول واضطربوا فيه
وكيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الانواع علة ابداع
الاشياء الكثيرة من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يتكثر بل اشتدت
وحدانيته عند ابداعه الكثرة لو اضفنا الاشياء كلها الى شيء واحد لا
كثرة فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسألة وشبهها غير انا
نبتدئ فنتضرع الى الله تعالى ونسأله العون والتوفيق لايضاح ذلك و
لا نسأله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الداثرة فقط لكنها تبتهل اليه

اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ونمدها اليه ونتضرع اليه ونطلبه طلب
ملحّ ولا نمل فانا اذا فعلنا ذلك انارت عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا
الجهالة التي تعلقت بنا من هذه الابدان وقوانا على ما سالنا من المعونة
على ذلك فبهذا النوع فقط نقوى على اطلاق هذه المسألة وننتهي الى الواحد
الخير الفاضل وهو مفيض الخيرات والفضائل على من طلبها حقا فنحن
مبتدئون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابدع الواحد الحق الاشياء الكثيرة
فليلق بصره على الواحد الحق فقط وليخلف الاشياء كلها خارجا منه وليرجع
الى ذاته وليقف هناك فانه سيرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقعا عاليا
على الاشياء كلها العقلية منها والحسية ويرى سائر الاشياء كالاصنام
منبثة ومائلة اليه فبهذا النوع صارت الاشياء تتحرك اليه اعني انه يكون
لكل متحرك شيء ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك المتحرك
شوقا الى الشيء الذي كان منه لانه انما يريد ان يصل اليه ويتشبه به فمن اجل
ذلك يلقي بصره عليه فيكون ذلك علة حركته اضطرارا وينبغي لك ان تنفي عن
وهمك كل كون بزمان انما نريد نيله والتشبه به اذ كنت انما تريد ان تعلم
كيف ابدعت الانيات الحقية الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كونت
منه بغير زمان وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع
الفاعل متوسط البتة فكيف يكون كونها بزمان وهو علة الزمان والاكوان

الزمانية ونظامها وشرفها فعلة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع
اعلى وارفع كنحو الظل من ذي الظل وما اكثر العجائب الذي نرى سادة النجوم
ولا نفس في ذلك العالم الاعلى الذي كونت منه ولذلك صار ذلك العالم
محيطا بجميع الاشياء التي في هذا العالم وهذه الصور في ذلك العالم من اولها
الى اخرها الا ان ما هناك بنوع اخر اعلى وارفع ولست اعني بان الصورة
الدنية الكاينة في هذا العالم من العفونة هي في ذلك العالم الاعلى ايضا بل
الصورة الطبيعية اعني انه يمكن ان يكون ما ههنا هي هناك بنوع اكرم و
اشرف ونرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشتري اذا راى هذه الصورة العقلية
النقية الصافية مال من حسنها وضوئها على قدر قوته وكل من كان منا
ايضا عاشقا لذلك العالم واصحابه عشق المشتري وطمح الى حسن ذلك
العالم بما فيه من الصور الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحسن واستنار
من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كل من نظر اليه لانه يفيض عليه
من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كانهم هو في الحسن والبهاء والنور وكما
ان الرجل الذي يرتقي موضعا عاليا شامخا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة
ويلقي بصره عليها ويطيل النظر اليها يمتلي من ذلك اللون الاحمر الناصع
الساطع فتشبح بلون تلك الارض وبهائها كذلك من القى بصره على العالم
الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن النير واطال نظره اليه افاده ذلك

ذلك اللون والحسن فتشبه به وصار كانه هو في الحسن والبهاء غير ان
اللون هناك انما هو حسن الصورة ونورها بل الصورة هي كلها حسن
باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو غير الصورة ولا محمول عليها
لكنه لما لم تكن الناظرات تراها كلها باطنها وظاهرها ظنت الناظرات
ظاهرها هو اللون المنير الحسن فقط فاما الذي يحل تلك الصورة بكلها
ويسلك في كليتها فانه يرى تلك الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية
في الحسن والبهاء الا انه لا يرى تلك الصورة روية منفصلة داخلا و
خارجا لكنه يراها كلها باسرها معا لنفاذ بصره فيها ولو تقدر الناظر
اذا كان جسمانيا ان ينظر الى تلك الصورة نظر اليها كليا في باطنها وظاهرها
معا لانه انما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحس ولذلك
لا يقدر احد جسما ان ينظر اليها كنه منظرها للعلة التي ذكرناها فاذا
اردت ان تنظر الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كانك نفس بلا
جسم ثم انظر الى تلك الصورة كانها شيء واحد لا اختلاف فيها فانك متى
فعلت ذلك رايت الصور باسرها روية عقلية وامتلات من حسنها وبهائها
وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم فانما تلقي بصرك عليه
القاء كليا كانك تنظر الى باطنه وظاهره فتنظر الى نوره وحسنه بنظر عال
كذلك فافعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيرة المضيئة البهية

فانك ان قويت ان تراها رؤية لا نقصان فيها ولا تفصيل قويت ان تنظر الى
حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك الضوء العالي فليلصق بصره
على سادة النجوم وليحرص ان يراه رؤية مستقصاة فانه سيرى فيه بعض
حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثال وصنم له فاذا امتلأ من حسن ذلك النير السيد
صار في الحسن والبهاء كانهما شيء واحد وان بقي على حاله متوحدا به ولم ينفصل ذاته — كانه متحد به لكونهما
منه صار هو السيد النير فاذا ما امتلأ من حسن ذلك السيد النير صار في
الحسن والبهاء كانه متحد به لكونهما كانهما شيء واحد وان بقي على حاله منفردا ابدا
وفصل ذاته عنه لم يكن هو وذلك السيد شيئا واحدا وذلك انه مكسوة من
بهائه وحسنه فيكون كانه هو في البهاء والحسن فاذا كان كذلك رأى حينئذ هو و
السيد من ذلك العالم واحدا وكلما اراد ان يراه قوي عليه من اجل اتحاده
مع ذلك السيد بعد اللقاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع عن — الى ذاته
ذلك افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل ان يتوحدا
غير انه اذا اشتهى الانسان وصار صافيا نقيا ولم يتدنس بادناس الجسم قدر
ان يرجع الى ذلك السيد الذي فارقه ويتوحد معه دائما غير ان الانسان يرجع
في مجيئه وذلك انه يعلم انه اذا توحد مع السيد وكان كالشيء الواحد لم يخف
عليه شيء مما تحته من فناء العالم السفلي فلذلك اذا القى المرء الفاضل بصره
على بعض السادة التي في السماء واطال النظر اليها امتلأ من نوره وحسنه

[illegible]

حسنه وصار معه كانه شيء واحد خلف الحس من ورائه لئلا يرجع الى العالم
الاسفل فيفارق ذلك السيد ويعدم ذلك الحسن والنظر الى البهاء الاعلى
فيلزمه لذلك ما سنريده حتى اذا نظر اليه كان معه كانه شيء واحد ليس
هو غيره فان اشتاق ان ينظر اليه كانه شيء غيره رفضه والقاه عنه بعيدا
ينبغي للمرء الفاضل المشتاق الى النظر الى العالم الاعلى اذا صار مع بعض سادة — [illegible]
النجوم ان يكون على الصفة التي وصفنا وان يحرص دائما ان يرى العالم
الاعلى الذي فوق ذلك السيد الذي هو معه فان رؤية ذلك العالم افضل
واعلى من رؤية عالم السماء ويحرص ان يصير فيه فانه ان صار فيه رجع
وقد صار حسنا بهيا ساطع اللون للنور الذي نال من ثمة ولا يقدر احد
ان يكون في حيز الحس والحيوان يريد من النظر اليه فان اراد احد ان
يصير في العالم العقلي فليراه كانه شيء واحد معه لا غيره فانه ان فعل ذلك
دخل فيه وقبل من انوار ذلك العالم وحسنه فليراه كانه شيء واحد
لا غيره فانه ان فعل ذلك وصوبه فيكون هو بذاته مضيئا حسنا
كانه هو وينبغي ان يعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه والاشياء
حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس ح ويعرفها معرفة صحيحة على حقيقته
كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو
وهي شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن

الاشياء فلذلك يكون توحدنا بها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى من
توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشي المحسوس اضر به المحسوس
حتى يصيره خارجا من الحس ان لا يحس شيا فاما البصر العقلي فيكون خلاف بصره
ذلك اعني انه كلما اطال النظر الى المعقول كان اكثر معرفته واجدر ان يكون
عقلا وينبغي ان يعلم ان معرفة الحواس تكون بالشرور وبالالام اكثر مما تكون
بالعلم وذلك انها تدفع عنها الشرور والالام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلت
ذلك لم تثبت معرفتها لشدة الوجع الذي يعرض منه فلذلك لا يعرفها الحاس
معرفة صحيحة فاما الصحة فانها تكون في الحواس كونا ملايما له وهو يلتذ بها فلذلك الصحيحه
يعرفها الحواس معرفة صحيحة وذلك ان الصحة ترسخ في الجثث وتلبث معها وتلزمها
بانها ملايمة له فيحدها فيعرفها الحاس كمعرفة بجنسياته فاما السقم فغريب من
الحس غير ملايم له والاشياء الغريبة البعيدة منها لا يحس بها المعرفة بل يحس بها
الحس الوجع فاما الاشياء الذاتية الملايمة لنا فانا نحس بها بحس المعرفة لا بحس 129
الوجع فاذا كنا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسية الذاتية التي فينا معرفة صحيحة
بالحس ولا ننال منها الاشياء العقلية نيلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا
وكان الحس انما يعلم الاثار الملايمة له ويجهل الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم
وان كانت من جنسه فبالحري ان يجهل الاشياء العقلية فانها غريبة بعيدة
عنا جدا فلذلك اذا اردنا ان ندرك الاشياء عقليا بانها من الهيولى اشتد
عقلاؤ ندركاد

130

اشتد ذلك علينا وظننا انا لا ندركه فلذلك نشك ونظن في الامور العقلية الا
ان الاثر العارض من الحس فان الحس يقول انا لم ار الشي العقلي ويصدق
انه لم يره ولا يرى شيا من العقليات ابدا فان الشي الذي يقر بالعقليات
هو العقل فانه ان انكر الاشياء العقلية انكر ذاته ايضا وذلك ان العقل اذا
ما صير نفسه جسما واخرجها من حيز المعقول واراد ان يرى العقليات ببصر العقول
الاجسام ولم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي وقد عقلنا كيف يقدر ان يرى
الاشياء العقلية وكيف يقدر ان لا يراها وهو انه اذا صير نفسه غير العقلية
لم يمكنه ان يراها واذا صير نفسه منها راها وعرفها معرفة صحيحة فان قال
قائل فاذا راى العقل العالم وعرفه فما الذي يخبرنا عنه فنقول انه يخبرنا انه
راى عقل البارى الاول وهو العالم العقلي الذي هو عليه وان ذلك العالم
فيه جميع الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا احد يدخل عليه والتي يلتذ بالاشياء التي
تولدت منه فيمسكها عنده لتفرح بنوره وبحسن الاشياء التي ولدها غير ان
المشتري وحده اول من ظهر من ذلك العالم الواحد ولم يخرج وهو بعض
الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج المشتري من ذلك العالم باطلا وانما
خرج ليكون عالم اخر حسن فيه واقع تحت الكون لانه صنم ومثال لذلك حسن م
الحسن وليس من الواجب ان يكون مثال مثال الحسن او صنم حسن و لا الحسن
المحض ولا الجواهر الحسن بموجودين وذلك ان الصنم متشبه بالشي المتقدم الذي

هو صنم له وهذا العالم حيوة وجوهر وحس لانه صنم العالم السماوي وهو
دائم ايضا بالكون ما دام مثاله قائما وذلك ان كل طبيعة هي مثال وصنم لما فوقها
وملدوم ما دام الشيء الذي هو صنم له باقيا وطلاء العلة اخطأ من قال ان
العالم العقلي يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابت قائم لا يبيد ولا يزول يفسد
فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا يبيد العقل بل يبقى بقاء
دائما الا ان يريد مبدعها ان يردها الى الحال الاولى اعني يبيدها وهذا
غير ممكن لانه انما ابدع المبدع الاول العقل بلا روية وفكر بل بنوع اخر من
الابداع وذلك انه ابدعها بانه نور فما دام ذلك النور مطلا عليها فانها
تبقى وتدوم ولا تفسد ولا تفنى فالنور الاول الذي هو انية فقط دائم لم يزل
ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء في ذلك النور الاول لما اضطررنا ان
نجعلها دلالة ونرجع ونقول ان الانية الاولى هي النور الاول نور الانوار
وهو نور لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال ينير ويضيء العالم العقلي دائما فلذلك
صار العالم العقلي لا ينفد ولا يبيد ولما صار هذا العالم العقلي دائما صير
قوته ونشا هذا العالم واعني بالفرع العالم السماوي ولا سيما اسادة
ذلك فانه لو لم يكن ملازما لذلك العالم مدبرا هذا العالم فان ترك طلب النور العالم م ١
الذي فوقه متشغل بتدبير هذا العالم لم يتيسر له فصار مدبر العالم العقلي
النور الاول ومدبر العالم السماوي العالم العقلي ومدبر العالم الحسي العالم

العالم السماوي وهذه التدابير كلها انما تقوى بالمدبر الاول وهو الذي
يمدها بقوة التدبير والسياسة فاما العالم العقلي فمدبره الان الاول
وهو المبدع الاول ومدبر العالم السماوي العالم العقلي الا ان المبدع
الاول عظيم القوة لا تتناهى غاية في الحسن فلذلك صار العالم العقلي
حسنا بالغ الحسن وهو الذي انار من الضياء حسنا ومن اجل ذلك صارت النفس
حسنة غير ان العقل احسن منها لان النفس انما هي صنم للعقل الا انها اذا
القت بصرها على العالم العقلي ازدادت حسنا ونحن مثبتون قولنا وقائلون
ان نفس العالم السماوي حسنة فائضة حسنها على الزهرة والزهرة تفيض
حسنها على هذا العالم الحسي والا فمن اين هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون
هذا الحسن من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس ابدا الحسن
ما دامت تلقي بصرها على العقل فانها تستفيد منه الحسن فاذا حادت
ببصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا فاذا ما دسنا ذكي
انفسنا ونورها وسقونا على طبيعتنا واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا
الى الطبيعة الحسية صرنا قباحا فقد بان وصح من الحجج التي ذكرنا ان حسن
العالم العقلي بقول مستقصى على قدر قوتنا ومبلغ طاقتنا والحمد لمستحق الحمد

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا في النفس الناطقة وانها لا تموت انا نريد ان نعلم هل

الانسان باسره كله واقع تحت الفساد والفناء ام بعضه يبيد ويفنى ويفسد
وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو فمن اراد ان يعلم ذلك علماً صحيحاً
فليفحص فحصاً طبيعياً كالذي نحن واصفوه فنقول ان الانسان ليس هو شيئاً
مبسوطاً ساذجاً لكنه مركب من نفس وجسم والنفس غير الجسم فالجسم اما ان
يكون بمنزلة آلة النفس واما ان يكون متصلاً بها بنوع آخر من الانواع غير ١٣٣
انه بأي نوع الاتصال كان فانه ينقسم الانسان بقسمين وهو نفس وجسم و
لكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر والجسم مركب غير مبسوط
والمركب قد ينحل ويتفرق الى الاشياء التي تركب منها فالجسم اذا تفرق وانحل
ولا يبقى وقد تشهد العيان بذلك وذلك ان البصر يرى كيف يذبل الجسم و
ينحل ويفسد بانواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضاً
وكيف يستحيل بعضها الى بعض وكيف يغير بعضها بعضاً ولا سيما اذا لم يكن
النفس الشريفة الكريمة الحية موجودة فيها اعني في الاجسام وذلك انه اذا
بقي الجرم وحيداً وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون
واحداً متصلاً لانه ينحل ويتفرق في الصورة والهيولى وانما يتفرق فيهما
لانه منهما ركب وانما ينحل الجسم ويتفرق ولا يبقى متصلاً على حالة واحدة
لمفارقة النفس لان النفس هي التي تلزم الجسد لئلا ينحل ويتفرق وانما
صارت تلزمه لانها هي التي ركبته من هيولى وصورة فاذا فارقته لم يلبث

٥٦١
يلبث ان يتفرق الى الاشياء التي منها ركب ونقول ان الاجسام عظيم
بانها اجسام من اجل ذلك انقسمت وتركيبه وتجزئت اجزاء صغاراً وهذا
نوع من انواع فسادها فان كان هذا على ما وصفنا وكان الجسم جزءاً من
اجزاء الانسان وكان واقعاً تحت الفساد فلا محالة ان الانسان كله باسره
ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزء من اجزائه فقط والجزء
الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما صارت الآلة تفسد ولا تبقى لان الآلة
انما يراد للحاجة ما والحاجة انما يكون زماناً ومن طبيعة الآلة ان تفسد و
لا تبقى وذلك ان صاحب الحاجة الذي يستعمل الآلة للحاجة ما اذا فرغ
من حاجته التي من اجلها استعمل الآلة رفض الآلة وتركها فاذا رفضها و
لم يتعهدها فسدت ولم تبق على حالتها فاما النفس فانها ثابتة قائمة على
حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد وبها صار الانسان هو ما هو وهو الشيء
الحق الذي لا كذب فيه اذا اضيف الى الجسم وحاجة النفس الى الجسم كحاجة
الصورة الى الهيولى وكحاجة الصانع الى الاداة فالانسان اذن هو النفس
لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتاً دائماً وبالجسم صار فانياً فاسداً
وذلك ان كل جرم مركب وكل مركب واقع تحت الانحلال والفساد فكل جسم
اذن منحل واقع تحت الفساد فان قال قائل ان النفس واقعة تحت الفساد
ايضاً لانها جسم من الاجسام غير انها جسم لطيف دقيق قلنا له ينبغي ان

نبحث عن ذلك ونعلم هل النفس جسم ام ليست بجسم فنقول ان كانت النفس
جسما من الاجسام فلا محالة انها تفرق وتنحل فالى اى الاشياء تنحل فان كان
ذلك مما ينبغى ان نعلمه فنقول ان كانت الحيوة حاضرة للنفس اضطرارا
لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان لكل جسم من
الاجسام حيوة لا تفارقه بان تكون دائما معه فان كان هذا هكذا وجب
فقلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا فانه لا بد من ان تكون النفس
مركبة اما من جرمين او من اجرام كثيرة وان يكون لكل جرم منها حيوة غريزية
لا تفارقه واما ان يكون لبعضها حيوة غريزية ولا حيوة لبعضها واما ان
لا يكون لشئ منها حيوة غريزية البتة فان كان لجسم منها حيوة غريزية فذلك
الجسم فذلك الجسم هو النفس حقا فنسئل عن ذلك الجسم ايضا فنقول هل هو
مركب من اجسام كثيرة ونصفه بالصفة التى وصفنا بها انفا وهذا الى ما
لا نهاية وما لا نهاية له فليس بمعلوم مفهوم فان قال قائل ان النفس جسم
مركب من الاجسام الاولى المبسوطة التى ليس من ورائها جسم اخر فلا يلزمنا
ان نقول ان الاجسام مركبة من اجسام وتلك الاجسام من اجسام اخر
وهذا الى ما لا نهاية له لانا قد جعلنا الاجسام الاولى ليس من ورائها
اجسام اخر قلنا ان كانت النفس جسما مأخذ ذلك الجسم مركب من الاجسام الاولى
ذات حيوة دائمة غير مفارقة فان الاجسام ذو حيوة دائمة غير مفارقة فانه

فانه لا يستطيع قائل ان يقول انه النار او الهواء او الارض او الماء لان هذه
ليست ذوات انفس وقلنا ان الفينا الاجرام المبسوطة ذوات الانفس حية فالحيوة
فى تلك الانفس عرض وليست بغريزية وذلك انها لو كانت غريزية فيها لما استحالت
ولا تغيرت كما ان الاجرام السمائية لا تتغير ولا تستحيل لانها ذوات انفس حية
ليست مستفادة من شئ اخر بل هى التى تفيد سائر الاجرام الحيوة فنقول انها
ليس من وراء هذه الاجرام المبسوطة اسطقسات هى الاجرام العنصرية ولما
انه وان ذكروا ان من وراء هذه الاجرام المبسوطة اجرام اخر اشد منه انبساطا
وهى اسطقسات هذه الاجرام فانهم لم يذكروا انها ذوات انفس ولا ان لها
حيوة فان كانت الاجرام الاول المبسوطة لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان
يكون الجسم المركب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممتنع محال الا ان يكون الاجرام
التى لا انفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدث منها حيوة كما
يحدث من العقل الاشياء العقلية فان قال قائل ان الاجرام الاول المبسوطة
ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج
بعضها ببعض ونفذ بعضها فى بعض فنقول ان كان المزاج هو علة ان
تكون الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان المزاج علة ما وهى التى تمزج
بعض الاجرام ببعض وتنفذ قوة بعضها فى بعض فان كان امتزاج الاجرام
بعضها ببعض يكون لعلة ما فتلك العلة هى كان نفس فنقول انه لو كان امتزاج

الاجرام بعضها ببعض علة تصير الاجرام ذوات انفس وحيوة لما بقي جرم ذو
نفس الا الاجرام المركبة فقط وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطة كلها ذوات
انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم مركبا كان او مبسوطا
الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة المنشأة
هي صورة هيولى الاجرام ولما صورت الهيولى فعلت منها الجسم والدليل على
ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان
النفس لما صورت الهيولى واحدثت منها الاجرام المبسوطة افادتها كلمة فعالة
طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة انما هي من قبل النفس وليس جرم من الاجرام
مبسوطا كان او مركبا الا وفيه كلمة فعالة فليس اذن جرم من الاجرام مبسوطا
كان او مركبا الا وهو ذو نفس وحيوة فان قال قائل ليس الامر كذلك وليس
الاجرام المبسوطة ذوات انفس ولا حيوة بل الاجرام التي لا تنقسم بعضها الى
بعض اذا اتصلت واتحدت حدثت عن اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا
بط غير ممكن وذلك لان الاجرام التي لا تنقسم كلها على حال واحدة وهيئة واحدة
اعني ان ليس منها جرم يحس باثر من الاثار ولا يقبله فان كانت هذه الاجرام
لا تحس بالاثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتصل بعضها ببعضها ببعض او
يتحد والاتصال والاتحاد اثر من الاثار الواقعة على الاجسام التي تتجزى
والنفس ايضا تحس الاثار الواقعة على الشئ المتصل وتحس الاثار الواقعة على

على الشئ المنفصل وتحس الاثار الواقعة على الجسم الاجسام التي الجسم ونقول
انه لا يحدث من اتصال الاجرام التي لا تتجزى حيوة البتة فكيف يمكن ان تحدث
النفس من اتصال الاجرام واجتماعها هذا امر ممتنع ونقول ان الجسم المبسوط
مركب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان الجسم ذو نفس من قبل الهيولى
لان الهيولى لا كيفية لها وانما يكون الجسم ذا نفس وحيوة من تلقاء الصورة لان
الجرم بالنفس يكون ذا عطش وشره والعطش والشره من حيز النفس لانه لا بد
للعطش من ان يكون به عطش فان كان هذا هكذا سألنا ما هذه الصورة فان
قالوا انها جوهر قلنا انكم دللتمونا على احد جزئي المركب ولم تدلونا على المركب
كله باسره فيكون احد جزئي الجسم هو النفس فبطل اذن قولكم ان اتصال
الاجرام انما هو علة لحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض فان قالوا ان الصورة
انما هي اثر الهيولى وليس بجوهر فمن هذا الاثر حدثت النفس والحيوة في الهيولى
قلنا بط قولكم وذلك لان الهيولى ليس يقدر ان تصور نفسها ولا ان يحدث النفس
في ذاتها فان كانت الهيولى لا تصور نفسها ولا تحدث النفس في ذاتها فلا محالة
ان الذي تصور الهيولى اخر غيرها وهي التي جعلها ذات جثة ونفس وحيوة
وجعل سائر الاجرام ايضا وهي شئ خارج من كل طبيعة جرمية هيولانية ونقول
انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت
القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك لان من طبيعة الجرم السيلان والفناء

جثة

فلو كان العالم كله جرميا لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشيا وهلكت وكذلك
ايض لو كان بعض الاجرام هو النفس وكانت النفس جرمية كما ظن اناس لنالها
ما نال سائر الاجسام التي لا نفس لها ولا حيوة لان الاجرام كلها انما اجرام
هي من هيولى واحدة فان كانت الاجرام هيولانية وكانت النفس جرميا من
الاجرام فلا محالة ان الاجرام والانفس تنتقض وتنحل وتصير الى الهيولى لان هيولى
الاجرام كلها واحدة ومنها تكتسب واليها تنحل فان كان هذا هكذا وكانت
النفس جرميا ومن حيز الاجرام كانت منتقضة سيالة لا محالة لانها تسيل سيلان
الاجرام وتنتقض الى الهيولى فاذا انتقضت الاجرام كلها وقف الكون لانه يصير
الاشيا كلها الى الهيولى ولم تكن للهيولى مصور يصورها وهو علتها بطل الكون
فاذا بطل الكون بطل هذا العالم ايض اذ كان جرميا محضا وهذا محال لانه لا يبطل
العالم باسره البطلان كله فان قال قائل انا لا نجعل العالم باسره جرميا فقط
لكنا نجعله ذا نفس وحيوة بالاسم فقط قلنا اما الاسم فلا عدم فاما المعنى
فانكم قد نفيتم عنه النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من حيز الاجرام
فان كانت النفس جرميا ما وكان كل جرم منتقضا وينحل ويفسد ايض فيكون
العالم كله واقعا تحت الفساد وهذا محال كما بينا ذلك مرارا فكيف يمكن ان تكون
النفس جرميا لطيفا وكل جسم سيال غليظا كان ام لطيفا كالهوا والريح فانه لا
يكون جرم من الاجرام الطف ولا ارق منها وليس في الاجرام المبسوطة والمركبة ١٣٩

فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى صح

سيالا واقعا تحت الفساد فلا محالة ان النفس تنتقض صح

المركبة جرم هو اكثر سيلانا منهما ولا اسرع انفشاشا وليس ينبغي للنفس ان
تكون على هذه الحال والا كانت ارذل واداني من الاجرام الغليظة الجاسية و
ليس كذلك بل النفس اشرف وافضل من كل جرم غليظا كان او لطيفا كشرف
العلة وفضلها على معلولها ونقول ان كل جرم غليظا كان ام لطيفا فانه
ليس بعلة لوحدانيته ولا اتصاله بل النفس هي علة اتصال الجرم ووحدانيته
لان الوحدانية مستفادة في الجرم من النفس وكيف يمكن ان تكون الجسم علة
وحدانيته ومن شانه التقطيع والتفرق فلولا ان النفس تلزمه لتفرق ولم
تثبت على حالة واحدة البتة فكيف يمكن ان يكون الهوا والريح نفسانيين
وهما سيالان ينفشان ويتفرقان سريعا والذي لا يقوى على لزوم نفسه و
ضبطها فبالحري ان لا يقوى على لزوم غيره فكيف يمكن ان يكون الهوا نفس
هذا العالم ومدبره وهو محتاج الى نفس وشرح ونقول ان هذا العالم لا
يجري بالبخت ولا بالاتفاق بل انما يجري بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير
فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس العقلية هي القيمة على هذا العالم والاشيا
الجرمية انما هي بمنزلة اجزائها وهي التي تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليها كما تلزم
اجرام الحيوان فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة فاذا فارقتها لم تثبت
ولم تبق بل تفسد وتهلك فكذلك العالم كله ما دامت النفس فيه باق دائم فان فارقته
هلك ولم يبق على حالة واحدة البتة وقد شهد لنا على ذلك الجرميون لان الحق

يضطرهم الى الاقرار بذلك صح

ويضطرهم الاشياء الى ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام كلها المبسوطة والمركبة
شيء اخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس ريحا روحانية و
نارا روحانية وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانهم راوا انه ليس يمكن ان يكون
القوة الشريفة الكريمة دون النار والريح وظنوا انه لا بد للنفس من ان يكون
لها مكان تثبت فيه فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها الريح والنار لانهما ارق والطف
من سائر الاجرام وقد كان من الواجب ان يقولوا ان الاجرام هي التي تحرص على
طلب المكان فيه وتثبت في قوى النفس والنفس هي مكان الاجرام وفيها ثباتها و
دوامها لا الاجرام مكان النفس لان النفس علة والجرم متمم والعلة قد تكتفي
بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها الى المتمم والمتمم يحتاج الى العلة لانه لا ثبات
له ولا قوام الا بها ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت
عليهم المسائل التي لا ملجا لهم منها لم يقدروا على ان يثبتوا انها من الاجرام المعروفة
فتحاوجوا الى الشيء المجهول الذي قد اكثروا فيه القول ولو كرهوه فاضطروا الى
ان يجعلوا جرما غير هذه الاجرام المعروفة الا انه يزعمهم جرم قوي فعال ويسموه
ريحا فنرد عليهم ونقول انا قد نجد ارواحا كثيرة لا انفس لها فان كان هذا هكذا 41
فكيف يمكن ان يكون النفس ريحا من الارواح لما لا نفس له فان قالوا ان الروح
التي في هيئة ما هي النفس سالناهم عن هذه الهيئة ما هي فانه لا يخلو من ان يكون
الهيئة هي الروح بعينها واما ان يكون كيفية فيه فان كانت هي الروح لزمهم قولنا

قولنا الاول انا قد نجد ارواحا ليست بذات النفس وان كانت الهيئة كيفية الروح
كان الروح مركبا غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتة ونقول ان
الهيئة محمولة والمحمول نوع واحد من الاشياء المحمولة وليست بحاملة فان كانت
الهيئة محمولة والمحمول لا هيولى له انما يكون في الحامل والحامل جرم فان كان هذا
هكذا وكانت الهيولى الهيئة لا هيولى لها وكانت الروح جرمية كانت النفس مركبة
من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيق ذلك انا نحن ذاكرون و ذلك
لان كل جرم اما ان يكون حارا او باردا واما ان يكون يابسا او لينا واما
ان يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون
في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا فان كان الجسم حارا
فقط سخن وان كان باردا برد وان كان خفيفا خفف وان كان ثقيلا
ثقل وان كان اسود سود وان كان ابيض بيض وليس من شان البارد
ان يسخن ولا من شان الحار ان يبرد فان كانت الاجرام كلها على هذه الحال
لم تفعل الجرم بما فيه من الا فعلا واحدا فقط ثم وجدنا شيئا اخر يفعل افاعيل
كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشيء غير جوهر الاجرام وانه خارج من كل جوهر جرمي
لا يرد ذلك احد ولا ينكره   من النوادر ونقول ان من الدليل
على النفس وانها تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي
بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت

في العدل والصلاح ثم فحصت عن الشيء هل هو عدل ام صلاح ام ليس ذلك كذلك
فلا محالة ان في الفعل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص
الا فلم فكرت النفس في شيء ليس بموجود وفحصت عنه فان كان هذا هكذا
قلنا ان العدل والصلاح وسائر الفضائل التي فكرت النفس فيها او لم
تفكر انما هي موجودة في العقل بنوع اعلى وارفع مما في النفس وذلك ان العقل
هو الذي يفيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل وليست الفضائل
في النفس المفكرة دائما بل ربما كانت فيها موجودة دائما لما فكرت فيها وذلك
ان النفس اذا القت بصرها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضائل
بقدر القائها بصرها عليه فاذا ادامت النظر الى العقل استفادت منه الفضائل
الشريفة وان غفلت والتفتت الى الحس واشتغلت به لم يفض عليها العقل
شيئا من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الحسية الدنية فاذا فكرت
في بعض الفضائل واشتاقت الى اقتباسه نظرت الى العقل فيفيض عليها
العقل عند ذلك الفضيلة واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا احيانا
موجودة واحيانا غير موجودة بل فيه ابدا وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة
من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت الفضائل في
العقل دائما لان العقل لا يعمى عن النظر الى العلة الاولى ولا يشغله عن ذلك
شاغل والفضائل فيه دائمة غير انها متقنة غاية في الاحكام وهي صواب لا خطأ

لا خطأ فيها لانها متصلة بالعلة الاولى بغير وسط والعقل يلزمها على حسب ما
يرد عليه من العلل واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة
الوعاء للفضائل لكنها ابدعت الفضائل كلها غير ان الفضائل جميعا منها من
غير ان تنصرم ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هي ابدية تنبجس منها كانبجاس
الفضائل بغير نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني واذا انبجست منها
الاشياء فانها موجودة في كل الاشياء على خصوص الانية وذلك ان العقل
يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية
والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد
وذلك ان المعلوم كلما بعد عن العلة الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان
من العلة الاولى اقل قبولا والعلة الاولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست
في دهر ولا زمان ولا في مكان بل الدهر والزمان والمكان وسائر الاشياء انما
قوامها وثباتها به وكما ان المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من
المركز الى المحيط محيط الدائرة كلها انما تثبت وتقوم فيه وكل نقطة او خط في
الدائرة او سطح فانما قوامه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العقلية والحسية
نحن ايضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الاول وبه نتعلق وعليه نشتاق واليه
نرجع وان نأينا عنه وبعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة
الى المركز وان نأت وبعدت فان قال قائل فما بالنا اذ كنا من تلك الانية

الاولى مبدعة الاشياء كلها وفينا من تلقاء النفس فضائل كثيرة لا نحس بالعلة
الاولى ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها
لكنا نجهلها جل دهرنا ومن الناس من يجهلها وينكرها دهره كله واذا استمع
احدا يتكلم بها ظن انها خرافات لا حقائق لها ولا يستعمل دهره كله شيئا من الفضائل
الشريفة الكريمة قلنا انا جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حسيين اناسا لا
نعرف غير الحس ولا نريد الا اياه واذا طلبنا افادة علم فانا نريد ان
نستقبله من الحس وذلك انا نقول انا راينا الاشياء هكذا ولا نريد مفارقة
الروية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ونظن ان الاشياء كلها
نجد ليس شي الا وهو واقع تحت البصر بهذا وشبهه صيرنا الحال نجهل النفس و
العقل والعلة الاولى وان الي امرسا عسا نظن انا نال معرفتها فانما نضيفها
الى الحس والى الاجسام فنجعل النفس والعقل والعلة الاولى والجسم انما هو معلول
معلول المعلول والفضائل موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل و
العقل موجود في الانية الاولى بنوع علية وليست النفس جسما بل هي علة الجسم
ولا العقل ايضا جسم ولا الانية الاولى وقد اقر بذلك افاضل الاولين واحتجوا
فيه بحجج برهنية مقنعة والدليل على ذلك ان النفس ليست تحس فضائلها وانها
ليست اجسام ولا هي واقعة تحت الحس وكيف يكون اجساما ونحن لا نقوى
على ان نحسها اذا كنا مائلين الى الحس والدليل على انا اذا كنا مائلين الى

الحس لم نقو على ان نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك انا ربما فكرنا في
شي نحضره بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى النفس باسرنا ونسينا الحس
فكذلك اذا نحن ملنا الى الحس باسرنا لم نحس بالنفس ولا بفضائلها وانما نحس بالشي
اذا ما حسه الحاس فاداه الى النفس فادته النفس الى العقل والا لم نحس بذلك
الشي وان نظر اليه الناظر طويلا وكذلك قوة النفس ايضا لا نحس الا ان توديه النفس
الى العقل ثم يرده العقل الى النفس وهو اشد تفاوتا منه بديا ثم تؤديه النفس
الى الحس فيحس بالحس على نحو قوته في الحس فالحس اذا احس شيئا فانما يوديه
الى النفس وتوديه النفس الى العقل فكذلك النفس اذا احست شيئا ادته الى
العقل اولا ثم يرده العقل الى النفس فتوديه النفس الى الحس غير ان العقل
يعرف الشي معرفة اعلى واوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشي معرفة
قريبة ليست بصحيحة ونقول ان من اراد ان يحس النفس والعقل والانية الاولى
التي هي علة العقل والنفس وسائر الاشياء فانه لا يدع الحواس يفعل افاعيلها
بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل بآله
شغله هناك وان تباعد عن البصر وسائر الحواس لانها انما تفعل افاعيلها
خارجا منها لا داخلا فيها فليحرص ان يسكنها فاذا اسكنت الحواس و
رجعت الى ذاته ونظر في داخله قوي ان يحس بما لا تقوى عليه الحواس ولا
على مثله وذلك بمنزلة من اراد ان يسمع صوتا لذيذا مطربا فانصت لذلك

الصوت ولم يشتغل بسمعه بشيء آخر من الاصوات غيره فانه يقوى على استماع ذلك
الصوت ويحس به حسا صحيحا وكذلك كل من احب ان يحس الحواس اذا اراد ان يحس
بعض محسوساته حسا صحيحا رفض محسوساته الاخر واقبل على ذلك المحسوس وحده
فيعرفه معرفة صحيحة وكذلك ينبغي ان يفعل من اراد ان يحس النفس والعقل وقوتهما
اولا ان يرفع ويرفض السمع الحسي الظاهري ويستعمل السمع العقلي الداخلي فيه
فانه يسمع النغمات العالية النقية الصافية الحسنة البهية المطربة التي لا يملها
سامع وكلما سمعها ازداد شوقا وطربا ويعلم ان النغمات الجرمية الحسية انما هي اصنام
ورسوم تلك النغمات فاذا احس بتلك النغمات الشريفة العالية سمعت هذه
النغمات على نحو قوته واستطاعته تم سروره وكمل سروره تم الميمر

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتاب اثولوجيا ارسطو في العلة الاولى والاشياء التي ابدعت منه الواحد
المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدؤ الشيء وليس
هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء
كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن
ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات
قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا
انبجست منه الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية واقول اختصر

اختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رأيت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت
الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي
انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي واقول ان الواحد
المحض هو فوق التمام والكمال وان العالم الحسي ناقص لانه مبتدع من الواحد
الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع الشيء الذي هو فوق التمام
الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاما مثله لان في الابداع
نقصان اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه والدليل
على ان الواحد المحض تام وفوق التمام انه لا حاجة به الى شيء من الاشياء ولا
يطلب افادة شيء ولشدة تمامه وافراطه حدث منه شيء آخر لان الشيء الذي
هو فوق التمام لا يمكن ان يكون الا محدثا من غير ان يكون الشيء والا لم
يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشيء التام يحدث شيئا من الاشياء فبالحري
ان يكون الشيء الذي فوق التمام محدثا للتمام لانه يحدث الشيء التام الذي لا
يمكن ان يكون شيء من الاشياء المحدثة اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى وذلك ان
الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما ابدع الشيء التام التفت ذلك التام الى
مبدعه والقى بصره عليه امتلأ منه نورا وبهاء فصار عقلا اما الواحد الحق
فانه ابدع هوية العقل بلا سكون ولما نظرت تلك الهوية الى الواحد الحق

[illegible]

نصوب العقل وفي ذلك انه لما ابتدعت الهوية الاولى من الواحد الحق وقفت والقت
بصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة
عقلا صارت تحكي افاعيل الواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على
قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار
العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبيها بالواحد
الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدع العقل النفس
وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل
صورة النفس في الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل اما
النفس فلما كانت معلولا من معلول لم تقو على ان تفعل فعلها بغير حركة وهي
ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما وانما سمي فعلها صنما لانه فعل داثر غير
ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي وانما تأتي
بالشيء الداثر والا كان فعلها اكرم منها اذا كان المعلول ثابتا قائما والعلة
داثرة ابدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا واذا ارادت النفس ان تفعل شيئا ما
نظرت الى الشيء الذي منه كان بدؤها واذا نظرت امتلأت قوة ونورا وتحركت
حركة اخرى غير الحركة التي تحركت الى فاعلها وذلك انها اذا ارادت ان تتحرك
نحو علتها تحركت علوا واذا ارادت ان تؤثر صنما تحركت سفلا فتبدع صنما
هو الحس والطبيعة التي في الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر

جوهر وليس جوهر النفس بمفارق للجوهر الذي قبله بل هو متعلق به وذلك ان
النفس سلكت في جميع الجواهر السفلية الى ان بلغت النبات نوعا ما وذلك
ان طبيعة النبات هي اثر من اثارها فهي احل في تلك الحال صارت النفس متعلقة
بها غير انه وان كانت النفس سلكت الى ان بلغت النبات فصيرت فيه فانما صارت
فيه لانها لما ارادت ان تؤثر اثارها سلكت سفلا حتى ابتدعت بسلوكها
وشوقها الى الشيء الدني الخسيس شخصا وذلك ان النفس لما كانت من العقل
وكانت اليه شاخصة لم تكن مفارقة فلما غفلت وكل عنه بصرها خلفته وسلكت
سفلا من اول الاشياء المبتدعة الحسية الى ان فعلت اخرها واثرت اثارا الحسنة
غير انها وان كانت حسنة فانها قبيحة خسيسة اذا هي قيست الى الاشياء العالية
الكائنة في العالم العقلي وانما اثرت النفس هذه الاثار عند شوقها الى الشيء
الاخس الادنى فلما اشتاقت اثرت فيه فصارت عند الحس احسن من كل حسن
وانما صارت الاشياء الجزوية حسنة عند الحس لان الحس من حيزها والشبه يفرح
لشبهه ويلتذ به واما الاشياء العالية العقلية فانها قبيحة خسيسة جدا عندهم و
نقول ان النفس لما اثرت الطبيعة والحس وسائر الاشياء التي من حيزها ورتبت
كل واحد منها في مرتبته ورتبته ترتيبا متقنا لا يقدر احد على التعدي من
مرتبته الى غيرها غير انه وان كانت الاشياء الحسية الطبيعية ذات شرح وترتيب
فان شرحها غير شرح الاشياء العالية العقلية وترتيبها غير ذلك الترتيب

ذلك ان شرح الاشياء الطبيعية خسيس دون واقع تحت الخطأ وشرح الاشياء
العالية شريف كريم لا يمكن ان يقع تحت الخطأ لانه صواب ابدا وانما صار شرح
الاشياء العالية صوابا لانه شرح من العلة الاولى وصار شرح الاشياء السفلية
واقعا تحت الخطأ لانه شرح ابدع من الشيء المتمم اي من النفس والنفس التي
في النبات كانت كانها جزء من اجزاء النبات غير انها يكون جزءا ادنى من سائر
اجزاء النفس واخس اجزائها لانها سلكت سفلا الى ان صارت في هذه الابدان
الدنية الخسيسة واذا كانت النفس في الشيء البهيمي فانها يكون ابهج جزءا من
اجزائها لانها يكون جزءا اشرف من اجزاء النفس النباتي واكرم وهو الحس
واذا صارت النفس في الانسان كانت افضل اجزاء النفس واكرمها لانها
يكون متحركة حساسة ذات عقل وتمييز وذلك لان حركتها يكون من حيز
العقل اعني ان حركة النفس وحسها يكون بان يعقل ويعرف واذا كانت النفس
في النبات كانت قوتها التي يكون في النبات ثابتا في اصل النبات والدليل على
ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التي في راس الشجرة او وسطها
لم يجف الشجرة وان قطعت اصلها جفت فان قال قائل ان كانت قوة النفس
تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة وتلك النفس قلنا
تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذلك اذا فسد جزء
النفس البهيمي يسلك النفس التي كان فيها الى ان ياتي العالم العقلي وانما ياتي ذلك

ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل لا يفارقه و
العقل ليس في مكان فالنفس اذن ليست في مكان فان لم يكن في مكان فهي لا محالة
فوق واسفل وفي الكل من غير ان ينقسم ويتجزى بتجزي الكل فالنفس اذن في
كل مكان وليست في مكان ونقول ان النفس اذا سلكت من السفل علوا و
لم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما ووقفت بين العالمين كانت من الاشياء
العقلية والحسية وصارت متوسطة بين العالمين اي بين العقل وبين الحس و
الطبيعة غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا سلكت باهون سعي ولم يشتد
ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم
العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واعلم ان النفس والعقل وسائر الاشياء العقلية
من المبدع الاول لا تفسد ولا تبيد ولا تدثر لان من اجل انها ابتدعت من العلة الاولى
بغير وسط والطبيعة والحس وسائر الاشياء الطبيعية داثرة واقعة تحت
الفساد لانها آثار من علل معلولة اي من العقل بتوسط النفس
غير ان من الاشياء الطبيعية ما يقاوم اكثر من بقاء غيره وهو اكثر دومية
وانما يكون ذلك على قدر بعد الشيء من علته وقربه وعلى قدر كثرة العلل
فيه وقلتها وذلك ان الشيء اذا كانت علله قليلة كان يقاوم اكثر وان
كانت علله كثيرة كان اقل بقاء وينبغي ان يعلم ان الاشياء الطبيعية متعلق
بعضها ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان ياتي الاجرام

السمائية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت
بالعلة الاولى والعلة الاولى مبدع لجميع الاشياء ومنتهاها ومنها تبتدع واليها
مرجعها كما قلنا ذلك مرارا

من النوادر ونقول ان في العقل
الاول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل
فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي يلائم تلك
الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء بل كلها معا في
دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له و
لم يبدع بعض صفاته اولا وبعض صفاته اخرا كما يكون في الانسان الحسي لكنه
ابدعها كلها معا في دفعة واحدة فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي
في الانسان كلها ههنا قد كان اولا لم يزد فيه صفة لم تكن البتة والانسان
في العالم الاعلى تام كامل وكل ما وصف به لم يزل فيه فان قال قائل ليس صفات
الانسان الاعلى كلها فيه بل هو قابل الصفات اخرى يكون بها تاما قلنا فهو
اذن واقع تحت الكون والفساد وذلك ان الاشياء التي تقبل الزيادة و
النقصان هي في عالم الكون والفساد وانما صارت تقبل الزيادة والنقصان
لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك ان الطبيعة لا تبدع صفات
الاشياء كلها معا فلذلك تقبل الاشياء الطبيعية الزيادة والنقصان
واما الاشياء التي في العالم الاعلى فانها لا تقبل الزيادة والنقصان لان

لان مبدعها تام كامل وانما ابدع ذواتها وصفاتها معا في دفعة واحدة فصارت
لذلك تامة كاملة لن تزال على حالة واحدة دائمة وهي الاشياء كلها بالمعنى
الذي ذكرنا انفا وذلك انه لا تذكر صفة من صفات صورة من تلك الصور
الا وانت تجدها فيه ونقول كل شيء واقع تحت الكون والفساد اما ان يكون
من فاعل غير تام واما ان يكون من فاعل لا يفعل الشيء وصفاته في دفعة
واحدة لكنه يفعل الشيء بعد الشيء فلذلك صار الشيء الطبيعي واقعا تحت الفساد
والكون وصار مبدأ كونه قبل تمامه فاذا صار الشيء كذلك كان للسائل ان
يسأل ما هو ولم هو لان تمامه لا تجده في مبدائه فاما الاشياء الدائمة فانها
لم تبدع بروية ولا فكر وذلك ان الدائم هو الذي ابدعها والدائم لا يروي لانه
تام والتام يفعل فعله تاما في غاية التمام لا يحتاج ان يزاد فيه ولا ان
ينقص فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيئا اولا ثم يزيد
فيه شيئا ما اخر ليكون افضل واحسن قلنا انه ان كان ابدع الشيء
اولا على حال من الحالات ثم زاد فيه شيئا اخر وكان حسنا فقد كان الفعل
الاول ليس بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل فعلا ليس بحسن
لانه هو الحسن الاول الغاية في الحسن فان كان فعل الفاعل الاول حسنا
فانه لم يزل حسنا لانه ليس بينه وبين الفاعل الاول وسط فان الاشياء
كلها فيه فان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسن لان فيه سائر الاشياء

ولذلك صارت الصورة الاولى حسنة لان فيها جميع الاشياء وذلك انك اذا
قلت جوهرا او علما وما اشبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة الاولى
فمن ذلك قلنا انها تامة لان الاشياء كلها توجد فيها فانها تمسك الهيولى
وتقوى عليها وانما صارت تقوى على الهيولى لانها لا تدع شيئا منها ليس له
جبلة وانما كانت تضعف عنها او شيئا اخر لو انها تركت شيئا من الصور لم
تجعله فيها مثل العين او شيئا من سائر الاعضاء فلما صارت الصورة
الاولى لم يبق معها شيء من الهيولى الا وقد صورته الصورة كان للسائل
ان يسال لم كانت العين قلنا لان في الصورة الاشياء كلها واذا قال لم
كانت اليد قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فان قلت ان هذه المشاعر انما كانت
في الحي لتحفظ بها من الافات قلنا انما عنيت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ
للجوهر وهذا مما ينفع في كون الشيء فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر ان
موجودا في الصورة الاولى كان في الصورة التي في العالم الاعلى كل الاشياء التي
في العالم الاسفل لان الشيء اذا كان مع علته وفي علته وكانت علته ايضا كلمة
تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرا وصار هو ما هو وصارا واحدا للعلة
التي يليه بغير وسط فان كان هذا على ما وصفنا وبينا فقلنا ان كانت
الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحس واحدا من الاشياء والحس
لم يزل في جميع صورة النفس لان النفس اذا كانت هناك فهي عقلية محضة والعقل

العقل تام كامل في جميع الاشياء اولا وكانت علة لما تحته والحال التي اسما
بها النفس العقلية اخيرا وكانت على تلك الحال اولا وهي في العالم الاعلى
وذلك ان العلة هناك واحدة متممة لما تحتها لان فيها جميع الاشياء فلذلك
نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقليا فقط فلما اتى الى عالم الكون بدا
فيه الحس فصار حساسا بل كان هناك حساسا عقليا ايضا فان قال قائل
ان النفس التي كانت في العالم الاعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون
كانت حساسة بالفعل وذلك ان الحس انما هو فعل المحسوسات قلنا هذا محال
وذلك انه ليس في العالم الاعلى شيء حساس بالقوة فلا يتفق على ذلك رؤساء
الفلاسفة وقبيح ان يكون في العالم الاعلى شيء حساس بالقوة دائما ثم يكون
في هذا العالم حساسا بالفعل وان يكون قوة النفس فعلا حتى صارت دنية
لنزولها الى العالم الاسفل الدني ونطلق هذه المسألة بنوع اخر فنقول
انا نريد ان نصف الانسان العقلي الذي في العالم الاعلى غير انا نريد ان
نصف الانسان العقلي الذي في العالم الحسي فقلنا لا نعرفه معرفة صحيحة فاذا
لم نعرف هذا الانسان فكيف نستجير ان نقول انا نعرف الانسان الذي في
العالم الاعلى لعل اناسا يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وانهما
شيء واحد ونجعل مبدأ فحصنا من هاهنا فنقول اترى هذا الانسان الحسي
هو صنعة نفس ما غير النفس التي يكون بها الانسان انسانا حيا مفكرا ام هل

النفس هي الانسان والنفس التي تعمل افاعيلها بجسم ما هي الانسان فان كان
الانسان هو الحي الناطق او المركب من نفس وجسم ولم يكن هذه الصفة و
لا لكل نفس اذا ركبت مع جسم ما يكون الانسان منهما فان كانت صفة الانسان
في المركب من نفس ناطقة وجسم ما يكون يمكن ان تسمح هذه الصفة لم يزل
الانسان انما كان اجزاء على اجتماع النفس والجسم بل بما سيه دالة على
الانسان الكائن في المستقبل لا على الانسان الذي نسميه الانسان العقلي
والصوري فلا يكون هذه الصفة صفة بحق لكنها تكون مشبهة لانها لا
تدل على ما سيه ابتداء الشي الذي هو صورته الحقيقية لانها بها هو ما هو
وليست ايضا تصفه صورة الانسان الهيولاني بل في صفة الانسان المركب
من نفس وجسم فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نرخ بعد الانسان الذي
هو انسان بحق لانا لم نصف الانسان بعد كنه صفته وتلك التي وصفنا
بها الانسان انفا انما تقع على الانسان المركب من نفس وجسم لا على الانسان
المبسوط الصوري الحقي وينبغي اذا اراد احد ان يصف شيا هيولانيا
ان يصفه مع هيولاه ايضا لا يصفه بالكلمة التي دخلت في ذلك الشي وحدها
واذا اراد ان يصف شيا ليس هيولانيا فليصفه بالصورة وحدها فان
كان هذا هكذا قلنا انه ان اراد احد ان يصف الانسان الحقي فانما يصف
صورة الانسان وحدها وكذلك من اراد ان يصف بحد الاشياء بالفعل

بالفعل فليصف صورة الشي الذي بها الشي هو ما هو والشي الذي به
الانسان انسان غير مباين منه وهو الذي ينبغي ان يوصف فان كان
هذا هكذا قلنا ارى صفة الصورة هو الانسان الحي الناطق والحي انما
حصل في الصفة بل الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوة ناطقة
فان كان الانسان حيوة ناطقة قلنا لا يمكن ان يكون حيوة لغير نفس و النفس
انما هي التي تعطي الحيوة الناطقة للانسان فان كان هذا هكذا فانه لا يخ ان
يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرا او يكون النفس هي الانسان بعينه
فان كانت النفس الناطقة هي الانسان وجب من هذا ان يكون النفس لو انها
دخلت في جسم اخر غير جسم الانسان ان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا
محال غير ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم
الانساني الذي هي فيه الان فان كانت النفس ليست بانسان فينبغي ان
يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فالذي ينبغي ان
نقول ان الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فان يكون النفس ذات
كلمة ما من انواع الكلم وانما اعني بالكلمة الفعل وذلك ان النفس فعل من
انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلمة
التي في المحبوب فان المحبوب ليست له نفس وانفس المحب ليست بانفس صلة
وذلك ان لكل حبة من المحبوب نفسا غير نفس صاحبها وتحقق ذلك اختلاف

افاعيلها وانما قلنا ان ليس يجب انفسا لان الكلمات الفواعل التي فيهن ليست
بالنفس وليس يجب ان يكون لهذه كلها كلمات اعني ان يكون فاعلة وذلك
ان الكلم الفواعل انما هي افاعيل النفس اما النفس النامية واما النفس
الحيوانية التي هي ابين واظهر من النامية لانها اشد ظهورا بالحيوة من
النفس النامية فان كانت النفس على هذه الصفة اي ان فيها كلها انه كلمات فواعل
فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات تفعل فعل الحيوة والنطق فاذا
صارت النفس الهيولانية اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان يسكن
فهو انسان لا محالة فاذا صارت في البدن صنع انسانا اخر ونفسه على نحو
ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكان المصور يصور
صورة الانسان الجسماني في مادتها وفي بعض ما يمكنه ان يصورها فيحرص على
ان يتقن تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان
يقبل العنصر الذي يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان
الا انها دونه واخس منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلم الانسان فواعل ولا
حيوة ولا حركة ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسي هو صنم ان المصور
لذلك الانسان الاول الحق الا ان الصورة هي النفس فقد حرصت ان تشبه
هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول
الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة يسيرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته

وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا وللانسان الاول
حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان
هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى الانسان الحق الاول
ينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواس قوية لا يحس عند اشراق
الانوار الساطعة عليها وذلك ان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات
الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو
الانسان الذي حده افلاطن الالهي لا سرا وفي حده فقال ان الانسان
الذي يستعمل البدن ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن
اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي
بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية المكونة
حساسا اسعها النفس الناطقة الحية واعطاها حيوة اشرف واكرم
ولست اقول انها انحدرت من العلو لكني اقول انها زادتها حيوة اشرف
واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلي
لكنها تتصل بهذه الحيوة ويكون هذه معلقة بتلك فيكون كلمة تلك متصلة
بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة
ها اخرى واقوى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها
بها فان قال قائل ان كانت النفس وهي في العالم الاعلى حساسة فكيف

يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حسية وهو موجود في الجوهر الاول
قلنا ان الحس الذي في العالم الاعلى اي في الجوهر الاكرم العقلي لا يشبه هذا
الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدني
لانه لا يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك فلذلك صار حس
هذا الانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما ينال
هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار
العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس
التي هاهنا ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت
النفس تحس بها وتنالها وكان الانسان الذي هناك يحس بها وينالها ايضا
فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام
يحس بالاجسام ويراها لان في الانسان الاخر الذي هو صنم للانسان
الاول كلمة الانسان الاول المتشبه بها وفي الانسان الاول كلمات
الانسان العقلي والانسان العقلي يفيض نوره على الانسان الثاني
وهو الانسان الذي في العالم الاعلى النفساني والانسان الثاني يشرق
نوره على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان
هذا على ما وصفنا قلنا ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني
والانسان العقلي ولست اعني انه هو هما لكني اعني به انه متصل بهما لانه

لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل
الانسان النفساني وذلك لان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني
وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلا الكلمتين اعني النفساني
والعقلي الا انها فيه قليلة ضعيفة نزرة لانه صنم للصنم فقلنا ان الانسان
الاول حساس الا انه نوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي
وان الانسان السفلي انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم
الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فنقول انا قد وصفنا كيف يكون الحس في
الانسان وكيف تستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل
الاشياء السفلية هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها
فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبه بتلك الاشياء في جميع حالاتها وان
قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة
بتلك القوى غير ان لقوى هذا الانسان محسوسات غير محسوسات قوى
الانسان العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات اجساما ولا تلك الانسان
يحس هذا الانسان ويبصر لان تلك المحسوسات وتلك البصر جلا وهذا
لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك
صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر
يبصر الكليات وهذا يبصر الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى

من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من بدان
فلذلك صار ذلك الحس والبصر اقوى واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا
لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية وضعف
تلك الحواس فنقول انها عقول ضعيفة وضعف تلك العقول فنقول انها حواس
قوية على ما وصفنا من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي فان قال
قائل انا قد اجزنا لكم ان الحس الذي في الانسان السفلي هو في الانسان العالي
وانه ربما بقي اثر من هناك فما قولكم في ساير الحيوان اترى المبدع الاول الباري
ابدعها دون اولا في صورة الفرس وفي صورة ساير الحيوان ثم ابدعها في
هذا العالم الحسي لا في العالم الاعلى فنقول انا قد بينا فيما سلف ان الباري
الاول ابدع جميع الاشياء بغير روية ولا فكرة واتينا بالبرهان على ذلك
بحجج مقنعة فان كان هذا على ما قلنا فنقول ان الباري الاول ابدع العالم
الاعلى وفيه جميع الصور تامة كاملة من غير روية لانه ابدعها بانه فقط
لا بصفة اخرى غير الانية ثم ابدع هذا العالم الحسي وصيره صنما لذلك
العالم فان كان هذا هكذا قلنا انه لما ابدع الفرس وغيره من الحيوان
لم يبدع ليكون في العالم الاسفل لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان كل
مبتدع ابتدع من الباري الاول بلا توسط فهو في العالم الاعلى تام كامل 163
غير واقع تحت الفساد فان كان ذلك كذلك فانه لما ابدع الفرس وغيره من

من الحيوان لم يبدعه ليكون ههنا لكنه ابدعه ليكون في العالم الاعلى التام
الكامل وانه ابدع جميع صور الحيوان وصيرها هناك بنوع اعلى واشرف
واكرم وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطرارا لانه لم يمكن ان يتناهى
الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس من الاشياء شيء يقوى على ان يسلك جميع
القوة الاولى التي هي قوة القوى ومبدع القوى وان يسلك الى الموضع
الذي يريد ان يسلك اليه وان يتناهى عنده من غير ان يكون هو ذات
نهاية وانما يتناهى الخلق لا القوة المبدعة للخلق كما بينا مرارا في مواضع شتى
فان قال قائل لم كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة فان كانت
لانها كريمة شريفة فقد يمكن لقائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرا وشرفا
وانما كثرت هذه الحيوانات لانها اجزاء الشيء البهيمي الدني فما الذي نال من
ذلك من الحس بكونها فيه بل الحري ان يكون دنية اذا كانت فيه فنقول ان العلة
في ذلك انما نحن قائلون ان شاء الله ان الباري الاول واحد فقط من جميع
الجهات وان ذاته ذات مبدعة كما قلنا مرارا وابدع العالم واحدا لم يكن
من الواجب لوحدانية المبدع ان يكون مثل وحدانية المبدع والا كان
المبدع والمبدع والعلة والمعلول شيئا واحدا واذا كانا واحدا كان المبدع
مبدعا والمبتدع مبتدعا كما مبدعا وهو محال فلما كان هذا محالا لم يكن بد من
ان يكون في وحدانية المبدع كثرة اذ صار بعد الواحد الذي هو واحد من

جميع الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد المبدع لم يمكن ان
يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ولا ان يكون اشد وحدانية منه بل
كان من الواجب ان يكون في الوحدانية انقص من الواحد المبدع واذا كان
البارى الذي هو افضل الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفضول
عليه اكثر من واحد لئلا يكون مثل الفاضل سواء فان كان ليس من الواجب
ان يكون المفضول عليه واحدا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد
وذلك ان الواحد هو التام والكثير هو الناقص وان كان المفضول عليه في
حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من ذينك الاثنين
يتكثر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الاولين حركة وسكون وفيهما
عقل وصورة وغيرها ذلك ان العقل ليس هو كعقل واحد منفرد لكنه عقل فيه
جميع العقول وكلها منه وكل واحد من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول
واكثر منها والنفس التي هناك ليست كانها نفس واحدة منفردة لكنها
كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة ان تعمل النفوس كلها لانها صورة
تامة فان كان هذا هكذا وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من
الانفس فلا محالة انه هناك ايضا فان كان هناك فالانسان هناك ايضا
الا انه هناك صورة بغير هيولى فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى ذا
صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه فان قال قائل فكيف يجوز للجاعل

للجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الاعلى فما بال الحيوانات
الدنية فانه لم يجوز ان يقول انها هناك وذلك انه ان كان الحي الناطق
العقلي هو الحي الكريم الشريف فالحي الذي لا نطق له ولا عقل هو الحي
الدني فان كان الكريم في الموضع الاكرم فالدني لا يكون فيه بل يكون في
الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون في العقل شيء لا عقل له ولا نطق
وانما نعني بالعقل العالم الاعلى كله اذ كله عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول
باسرها فنقول انا نريد قبل ان نرد على قائل هذا القول ان نحصل لها
معنا لانفسنا الاشياء التي نقول انها في العالم الاعلى وهو الانسان فنقول
ان الانسان الذي هاهنا في العالم الاسفل ليس مثل الانسان الذي
في العالم الاعلى كما بينا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان لم
يكن ايضا سائر الحيوان التي هناك مثل الحيوان الذي هاهنا بل ذلك
افضل واكرم من هذا بكثير ونقول ان نطق الانسان الذي هناك ليس
هو مثل نطق الانسان الذي هاهنا وذلك ان الناطق الذي هاهنا يفكر و
الناطق الذي هناك لا يروي ولا يفكر وهو قبل الناطق المروي المفكر
فان قال قائل فما بال الناطق العالي اذا صار في هذا العالم روى وفكر
وسائر الحيوان لا يروي ولا يفكر اذا صار هاهنا وهي كلها هناك عقول
قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذي في الانسان غير العقل الذي

في سائر الحيوان فان كان العقل في الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية
والفكرة فيها مختلفة وقد نجد في سائر الحيوان اعمالا كثيرة ذهنية فان قال
قائل ان كانت اعمال الحيوان ذهنية فلم لم تكن اعمالها بالسواء كلها وان كان
النطق علة للروية ههنا فلم لم تكن الناس كلهم سواء بالروية لكن روية كل
واحد منهم غير روية صاحبه قلنا ينبغي ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول
انما هو لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوان مختلفة وعقول
مختلفة الا ان بعضها انور واظهر وابين واشرف من بعض

١٦٧ ان الحيوة والعقل في بعضها ابين واظهر وفي بعضها اخفى وفي بعضها هي
للعقول هي في بعضها اضوء واشد نورا من بعض وذلك ان العقول منها ما هو
قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشد نورا من بعضها ومنها ما هو
ثان له ومنها ما هو ثالث فلذلك صار بعض العقول التي ههنا الهية و
بعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة واما
هناك فالحي الذي يسمى ههنا لا ناطقا هو الحي والحي الذي لا عقل له ههنا هو
هناك ذو عقل وذلك ان العقل الاول الذي للفرس هو عقل فلذلك صار
الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس
انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى الا ان كان العقل الاول
يعقل شيئا ليس هو يعقل فان كان ذلك محالا ان كان العقل الاول اذا عقل شيئا

شيئا ما كان هو وما عقله اياه سواء فيكون العقل والشيء واحدا فكيف صار
احدهما عقلا وصار الشيء الآخر هو الشيء المعقول لا عقل له فانه ان كان
ذلك كذلك كان العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل وهذا محال فان كان
هذا محالا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا ويعقل
حيوة نوعية وكما ان الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذلك العقل
الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن
في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو بنية
كل يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو بالقوة الاشياء كلها فاذا
صار بالفعل صار خاصا وانما يصير بالفعل آخرا واذا كان آخرا بالفعل
صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلك الحيوان الى اسفل صار حيا دنيا
خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت
بعض افاعيلها وكلما خفيت بعض افاعيلها العالية حدثت من تلك القوى
في خسيس فيكون ذلك الحي ناقصا ضعيفا فاذا صار ضعيفا احتال له العقل
الكائن فيه فحدثت الاعضاء القوية بدلا مما انقص من قوته فلذلك صار لبعض
الحيوان اظفار ولبعضه مخاليب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان
قوة الحيوة فيه فان كان هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم الاسفل
وانتقص نقصانا كثيرا احتال لذلك النقصان فاتمه ببعض الآلة التي صيرها فيه

فيصير بها تاما كاملا وفي ذلك انه ينبغي ان يكون كل حي من الحيوان تاما كاملا
وفي ذلك بانه حي وانه عاقل فان قال قائل انه قد يوجد حيوان ضعاف لا يطيق شيئا
يدفع به عن انفسها قلنا انه قلما يكون من ذلك الحيوان وايضا يمكن ان نقول
انا اذا اضفنا جميع الحيوان بعضها الى بعض كان الكل منها تاما كاملا واعني 169
يكون الحيوة والعقل بها كلها تاما كاملا ويكون كل واحد منها تاما كاملا على
نحو ما يليق به من التمام والكمال ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون
العقل واحدا محضا لئلا يكون نيل العلة كما بينا انفا فلا محالة اذن انه ينبغي
ان يكون واحدا مركبا من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة
والا كان مكتفيا ان يكون واحدا فقط فيكون سائر الاشياء فيه باطلا اذا
كانت تشبه بعضها بعضا فينبغي ان يكون مركبا من اشياء مختلفة الصور
وان يكون كل صورة فيها بصفاتها وحدها وان يكون كل منها في واحد
من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلا لكنه بانها للحي شي واحد
وعلى هذا ينبغي ان يكون صفات العقل الاول مختلفة وان لا يكون متشابهة
فان كان هذا هكذا قلنا ان للكل حسنا وهو ان يكون مركبا من اشياء مختلفة
وللخاص حسنا وهو ان يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون
وكذلك هذا العالم مركب من اشياء مختلفة والنقص الذي فيه منها حصل الكل
واحدا بانه عالم ولكل واحد منها شرفا كان او دنيا فضل على نحو ما يليق به

١٧ به من الفضيلة والتمام فان كان هذا على ما وصفنا ههنا فقلنا ان كل
صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل
واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل
صورة طبيعية ههنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سما
وارض وهوا وما ونار فان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك
نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك
وان كان ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكون هناك
اما حيين واما ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليها هناك فان كانا حيين
فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي
لانه ههنا حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت
كلمة النبات الهيولانية حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان تكون
هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه
بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة
الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا متعلقات
بها فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية وجميع نبات هذا العالم
الاسفل جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب من النبات
الجزئي وجده في ذلك النبات الكلي اضطرارا فان كان هذا هكذا قلنا انه ان

كان هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات
هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم
لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من
حيوته فاما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك نحو
علمنا ما هذه الارض لان هذه صنم لتلك فنقول ان هذه الارض حيوة ما او
كلمة فاعلة والدليل على ذلك صورها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبت الكلا
وتنبت الجبال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوان كثير ومعادن
واودية وغير ذلك وانما يكون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس التي فيها
فانها هي التي تصور في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة هي صورة
الارض التي تفعل في باطن الارض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة
الفاعلة في باطن الارض تشبه الطبيعة الفاعلة في باطن الشجر وعود الشجرة
تشبه الارض بعينها والحجر الذي يقطع من الارض يشبه الغصن الذي يقطع من
الشجر فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة في الارض الشبيهة بطبيعة
الشجر هي ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميتة وان تفعل هذه الافاعيل
العجيبة العظيمة في الارض فان كانت حية فانها ذات نفس لا محالة فان كانت
هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحري ان تكون تلك الارض العقلية
حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وان تكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك

لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء
الاعلى وكذلك كل واحد منها يرى الاشياء في ذات صاحبه فصارت لذلك كلها في
كلها وصار الكل في الكل والواحد الكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور
الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما وذلك ان
الكبير منها عظيم والصغير عظيم وذلك ان الشمس التي هناك هي جميع الكواكب
وكل كوكب منها شمس ايضا غير ان منها ما يغلب الكوكب فيسمى شمسا ومنها
ما يغلب عليه الكوكب فيسمى كوكبا وقد يرى كل واحد منها في صاحبه وترى كلها
في واحد والواحد يرى في كلها وهناك حركة الا انها حركة نقية محضة و
ذلك انها ليس يبدأ من شيء وينتهي الى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي
المتحرك وهناك سكون نقي محض وليس ذلك السكون بمشوب بحركة ولا هو
مختلط بالحركة وهناك الحسن النقي المحض لانه ليس يحول في شيء ليس هو بحسن
ولا هو يسد بد القبح وكل واحد من الاشياء التي هناك ثابت تام قائم
ليست تعوقه وذلك ان كل واحد منها ثابت تام في الشيء الذي هو به وحيوته
في الجوهر غير انه يعلو كالقوى البدنية وليس للشيء غير الموضع الذي هو فيه
وذلك ان الحامل عقل والمحمول عقل ايضا ومثال ذلك هذه السماء الواقعة
تحت الحس فانها نيرة مضيئة وضوءها للكواكب فيها غير انها وان كانت
مضيئة فان كل واحد منها في موضع غير موضع صاحبه من السماء وكل واحد

منها جزء فقط وليس يكل الاشياء التي في السماء الروحانية فان كل جزء
منها هو جزء وكل فاذا رايت الجزء فقد رايت الكل واذا رايت الكل فقد رايت
الجزء وذلك ان وهم احدهم يقع على الجزء الواحد ونظره يقع على الكل لحدته
وسرعته فمن كان له بصر مثل بصر النفوس وكان حديد البصر وكان يبصر
ما في بطن الارض وانما اراد صاحب الالغاز ان يصف بصر العالم الروحاني
وان يعلمنا ان بصر اهل ذلك العالم حاد سريع لا يفوته شيء مما هناك
والنظر الى ذلك العالم والى ما فيه ليس بمتعب ولا يشبع الناظر من النظر اليه
فيميل عنه لان البصر هناك ليس بمتعب فيحتاج الى السكون لترجع قوة النظر
اليه بالحركة والناظر هناك لا ينظر الى بعض الاشياء فيستحسنه ويلتذ به
لكنه انما ينظر اليها كلها كما ههنا بنظر واحد فيستحسنها ويلتذ بها فالاشياء
التي هناك لا تنفد ولا تنقص ولا تمل الناظر لكنه انما ينظر اليها كلها
كما ههنا بنظر واحد فيستحسنها ويلتذ بها فالاشياء التي هناك لا تنفد
ولا تمل الناظر اليها ولا تفقد شيئا قد شبع منها فان المشتاق اذا فقد شوقه
من الشيء حقره ففتر عن طلبه وملّ من النظر اليه لكن الناظر اليها اعني
الى تلك الاشياء كلها كلما طال النظر اليها ازداد بها عجبا واليها شوقا
فينظر اليها بنظر لا نهاية له وانما صار الناظر لا يشبع من النظر اليها ولا يعرض
عنها لانها لا تتغير من حسنها بل كلما راه الناظر ازداد عنده حسنا وجلالا

جلالا وليس في الحيوة التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقية علية والشيء
ذو الحيوة الفاضل ليس يتعب ولا يدخل عليه الالم لانها لم تزل كاملة منذ ابدعت
غير ناقصة ولذلك لا تحتاج الى النصب والتعب وانما ابدعت تلك الحكمة من
الحكمة الاولى والجوهر الاول من الحكمة لا ان الجوهر اولا ثم الحكمة بل الجوهر هو
الحكمة والانية الاولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهر ثم حكمة كما تكون
في الجواهر الثواني بل الانية والجوهر والحكمة شيء واحد فلذلك صارت
تلك الحكمة اوسع من كل حكمة وهي حكمة الحكم واما الحكمة التي في العقل فانما
هي مع العقل لو ان العقل يريد اولا ثم يرى حكمة مثل ما قيل في المشتري
عقوبة مع لذاته ولذلك انه يذكر اولا ثم يذكر عقوبته والاشياء السمائية
والارضية انما هي اصنام ورسوم للاشياء التي في العالم الاعلى فلذلك
صار ما هناك منظرا عجيبا لا يراه الا اهل السعادة والخلود وهم الذين
اجتهدوا في النظر الى ذلك العالم فاما عظم الحكمة الاولى والقوة التي فمن
الذي يقدر ان يراه ويعرف كنه معرفته وذلك لانها حكمة منها جميع الاشياء
وقدرة ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيه وهي غير الاشياء كلها لانها
علة الاشياء العقلية والحسية غير انها ابدعت الاشياء العقلية بلا توسط
وابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية والاشياء كلها تنسب اليها لانها هي
علة العلل وحكمة الحكم كما قد قلنا مرارا فان كانت الاولى علة العلل فانها

الحكم ثم

كل فعل يفعله يفعل لها ننسب اليها ايضا بنوع ارفع وافضل واشرف العالم الاعلى
والاشياء التي فيه واشرف منها واجل الحكمة التي ابدعتها لانها هي شرف كل شرف
ولن نقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذي استغرق عقله حواسه فلا يرى
الا بانه عقل فقط وهو الذي قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق
وقياس واما نحن فلم نرض انفسنا بالنظر الى حسن ذلك العالم النوري وبهائه
لان الحس قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمانية فقط فلذلك ظننا
ان العلوم انما هي اراء قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون علم ما
الا بوضع القضايا واستنباط النتايج منها وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي
ههنا وذلك ان علم الاوايل الاولى النفيسة الواضحة يعلم بغير وضع القضايا
لانها هي القضايا التي يستنبط النتايج منها فان كان بعض العلوم في هذا العالم
ثابتا بنفسه لا لشيء اخر فبالحري ان العلوم العالية والاراء السامية لا تحتاج الى
القضايا المنقضية الى ان تدرك الحق بل انما نالت الحق هناك بلا خطا ولا كذب البتة المقضيه
لانها بلا متوسط كما قلناه لانه انما تقع لا على شيء متوسط وايضا لا يخالطه
شيء غريب ولا عرضي كما يخالط العلوم ههنا الاشياء العرضية فلا يدرك
ادراكا صحيحا ولا صادقا فمن شك في ذلك العالم وانه على هذه الصفة التي
وصفناها فانا تاركوه ورائه لئلا تشتغل انفسنا بمجادلته فندع انسانا
قولنا بوصف حقايق الاشياء وصفتها ونرجع الى ما كنا فيه من صفة العلوم التي

التي في ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان افلاطن الشريف قد راى ذلك
العالم برؤية العقل ووصفه وذكر العلم الكاين هناك وان العلم هناك
ليس هو شيء في شيء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفته عن عمد
منه وارادة ان نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا وندركه منا من كان
لذلك اهلا فنحن واصفون كيف العلم هناك وجاعلون مبتدا قولنا من
ههنا فنقول ان كل مصنوع انما يكون بحكمة ما صناعيا كان او طبيعيا مبتدا
كل صناعة هي الحكمة في صنع الاشيا والحكمة ايضا صانع لا محالة فان كان هذا
على ما وصفنا رحنا فقلنا ان جميع الصناعات تكون من حكمة ما وقد
ننسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما يحكي الطبيعة ويتشبه بها و
الحكمة الطبيعية لم تركب من اشيا لكنها شيء واحد وليست بواحد ركب
من اشيا كثيرة لكنها تنتهي من الواحد الى الكثرة فان جعل جاعل هذه الحكمة
الطبيعية من الحكمة الاولى اكتفينا ولم نحتج الى ان نرتقي الى حكمة اخرى
لانها لا تكون من حكمة اخرى هي اعلى ولا تكون في شيء اخر فان جعل جاعل
القوة المخرجة للصناعة من الطبيعية وجعل ولها القوة الطبيعية
نفسها فقلنا انه من ان صارت هذه القوة الطبيعية فانه لا بد من ان
تكون من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها
وقفنا ولم نرتق الى شيء اخر وان ابوا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة

من العقل قلنا ان كان العقل وله الحكمة فانه لا بد ان يكون الحكمة التي في العقل
من شيء اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل وله الحكمة من
ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه ليس حكمة من الحكمة الاولى وانما
هي صفة فيه لا جوهر فان كان هذا هكذا قلنا ان الحكمة الحق هو جوهر والجوهر
الحق هو حكمة وكل حكمة حق انما ابتدعت من ذلك الجوهر الاول وكل جوهر حق انما
ابتدع من تلك الحكمة الحقية ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق
غير انه وان لم يكن جوهرا فانه لما كان مبتدعا من الحكمة الاولى صار جوهرا
مرسلا ونقول انه لا ينبغي ان يظن ظان ان جوهر الاشياء التي في ذلك
العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا ان بعضها اشرف من صورة من
بعض او احسن بل الاشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة وهي مثل
الصور التي يتوهم المتوهم انها في نفس الصانع الحكيم وليس صورا كالصور مصورة
في حائط لكنها صور في انيات ولذلك سماه الاولون المثل اي الصورة التي
ذكرها افلاطن انيات وجواهر ونقول ان الحكماء المصريين قد كانوا ادركوا
بلطف اذهانهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة
اما بعلم مكتسب واما بنوع من علم طبيعي والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا
ان يصفوا شيا بينوه بحكمة صحيحة عالية وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسما بكتاب
موضوع بالعادة التي رايناها نكتب ولا كانوا يستعملون القضايا والا

قاويل ولا الاصوات والمنطق يعبرون به عما في انفسهم الى من ارادوا
من الاراء والمعاني لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة او في بعض الاصنام فيصيرونها
اصناما وذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا
له صنما واقاموا للناس علما وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم و
الصناعات اعني انهم كانوا ينقشون لكل شيء من الاشياء صنما بحكمة
متقنة وحكمة فائقة ويقيمون تلك الاصنام في هياكلهم فيكون لهم كالها
كانها كتب ينطق وحروف يقرا وحجا على هذا الكلام كانت كتبهم التي قيدوا
فيها معانيهم ووصفوا بها الاشياء وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان
يعلمونا ان لكل علم ولكل حكمة ولكل شيء من الاشياء صنما عقليا و
صورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل ابدعت جميعها دفعة واحدة بلا
روية ولا فكر لان مبدعها واحد مبسوط يبدع الاشياء المبسوطة
دفعة واحدة بانه فقط لا بنوع اخر من انواع العقل وكانوا عقلوا
تلك المثل ايضا والاصنام اصناما اخرجوها في النقاء والحسن وانما
فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه الاصنام الحسية انما هي مثل
لتلك الاصنام العقلية الشريفة وما احسن ان يعلمونا وما اصوب ما فعلوا
ولو ان احدا اطال الفكرة والروية في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك
وكيف نالوا تلك العلل العجيبة يعجب منهم ومن اصابة رايهم فان كانوا

هولاء الرهط اهلا للمدح لانهم مثلوا الاشياء العقلية واخبرونا
بالعلل التي نالوا بها الاشياء العالية ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا
الاصنام اعلاما كانها كتب يقرا فيها الحري ان يعجب من الحكمة الاولى المبدعة
للجواهر في غاية الاتقان من غير ان تروى في العلل كيف ينبغي ان يكون
كل مبدع منها متقنا حسنا لانها غاية في الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية ١٧٩
فقط وبالهوية ابدع البارى سبحانه الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير
روية ولا فحص عن علل الحسن والبقاء والاشياء التي يفعلها الفاعل
بالروية والفحص عن علل البقاء والحسن لن يكون متقنة حسنة مثل الاشياء
التي تكون من الفاعل الاول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والبقاء
والحسن فمن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالي انه ابدع الاشياء
بغير روية ولا فحص عن عللها بل انما ابدعها بانه فقط فانية هي علة العلل
فلذلك ان(ية) لا تحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص عن عللها ولا عن
الحيلة في الحسن في كونها وبقائها لانها علة العلل كما قلنا انفا مستغنيا
بنفسه عن كل علة وكل روية وكل فحص ونحن صادقون بقولنا هذا مثلا و
قايلا لو صفنا فنقول انه قد اتفق افاضل الاولين على ان هذا العالم
لم يكن بنفسه ولا بالبخت بل انما كان من صانع حكيم فاضل عزانه ينبغي لنا
ان نفحص عن صنعة هذا العالم وهل تروى ولا الصانع لما اراد صنعته

١٨١ صنعته وفكر في نفسه انه ينبغي ان يخلق اولا ارضا قائما في الوسط من العالم
ثم بعد ذلك ماء فيكون فوق الارض ثم يخلق هواء يجعله فوق الماء ثم يخلق
نارا ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء ويجعلها فوق النار محيطة بجميع
الاشياء ثم يخلق حيوانات بصور مختلفة ملائمة لكل ما هي منها ويجعل
اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التي عليها ملائمة لافاعيلها
فصور الاشياء في هذه وروى في اتقان عمله ثم بدا بخلق الخلائق واحدا
فواحدا كنحو ما روى وفكر اولا فلا ينبغي ان يتوهم هذه الصفة
على البارى الحكيم عز شانه لانه ذلك الشي غير ممكن ولا ملائم لذلك الجوهر التام
الفاضل الشريف ولا يمكن ان نقول ان البارى روى اولا في الاشياء كيف
يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخلو ان يكون الاشياء المرواة خارجة
منه واما داخلة فيه فان كانت خارجة منه فقد كانت قبل ان يبدعها
وان كانت داخلة فيه فاما ان يكون غيره واما ان يكون هي هو بعينه فان
كانت هو بعينه فانه لا يحتاج اذن في خلق الاشياء الى روية لانه هو الاشياء
بانه علة لها وان كانت غيره فقد القى مركبا غير مبسوط وهذا خ ونقول
انه ليس لقائل ان يقول ان البارى روى في الاشياء اولا ثم ابدعها
وذلك انه هو الذي ابدع الروية فكيف يستعين بها في ابداع الشي
وهي لم يكن بعد وهذا خ ونقول انه هو الروية والروية لا تروى ايضا و

نعينه

يجب من ذلك ان يكون تلك الروية مروى وهذا الى ما لا نهاية له وهذا
محال فقد بان وصح صحة قول القائل ان البارى عز وعلا ابدع الاشيا من
غير روية ونقول ان الصناع اذا ارادوا صنعة شي رووا في ذلك الشي
ومثلوا اما في نفوسهم ما راوا وعاينوا واما ان يلقوا ابصارهم على بعض
الاشياء الخارجة فيمثلوا اعمالهم بذلك الشي فانهم اذا عملوا فانما يعملونه بالايدي
وسائر الالات فاما البارى فانه اذا اراد فعل شي ما فانه لا يمثل في
نفسه ولا يحتذي صنعة خارجة منه لانه لم يكن شي قبل ان يبدع الاشياء
ولا يتمثل في ذاته لان ذاته مثال كل شي والمثال لا يتمثل ولم يحتج في
ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علة الالات وهو ابدعها فلا يحتاج فيما
ابدع الى شي من ابداعه فاما اذا استبان صحة هذا القول وانه غير ممكن
فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروي فيه ويستعين به
لكنه ابدع الاشيا بانه فقط واول ما ابدع صورة استنارت وظهرت
قبل الاشياء كلها تكاد ان تتشبه به لشدة قوتها ونورها وبسطها ثم
ابدع سائر الاشياء بتوسط تلك الصورة كانها قائم بارادته في ابداع سائر
الاشياء وهذه الصورة هي العالم الاعلى اعني العقول والانفس ثم حدث
من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل وما فيه من الاشياء الحسية وكل ما
في هذا العالم هو في ذلك العالم الا انه هناك نقي محض غير مختلط بشي

بشي غريب وان كان هذا العالم مختلطا ليس بنقي محض فانه يتفرق و
يتصل في صورة من اوله الى اخره وذلك ان الهيولى تصورت اولا بصورة
كلية ثم قبلت صور الاسطقسات ثم قبلت تلك الصورة صورة اخرى ثم
قبلت بعد ذلك صورا بعد صور فلذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى
لانها قد لبست صورا كثيرة وهي خفية تحتها لا ينالها شي من الحواس البتة
وهذا اخر كتاب اثولوجيا لارسطو الفيلسوف اليوناني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتي

الامور التي قلنا الكل منها ماهية وهوية وليست مهيته هويته ولا داخلة
في هويته ولو كانت مهية الانسان هويته لكان تصورك مهية الانسان
تصور الهوية فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان فعلمت
وجوده وكان كل تصور للمهية يستدعي تصديقا ولا الهوية داخلة في
مهية هذه الاشيا. والا لكان مقوما لا يستكمل تصور المهية دونه ويستحيل
رفعه عن المهية توهما وكان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية
والحيوانية وكان كما ان من يفهم الانسان انسانا لا يشك في انه جسم
او حيوان اذا فهم الجسم والحيوان كذلك لا يشك في انه موجود وليس كذلك
بل يشك ما لم يقم حس او دليل فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات
ليس من المقومات فهو من العوارض اللازمة بالجملة ليس الوجود من
جملة اللواحق التي تكون بعد المهية وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن
ذاته واما يلحقه عن غيره ومحال ان يكون الذي لا وجود له يلزمه شي يتبعه
في الوجود فمحال ان يكون يلزمها شي حاصل بعد حصولها ولا يجوز ان يكون
الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان
الشي قبل نفسه فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق للمهية عن نفسها التي ٤
اذ اللاحق لا يلحق الشي عن نفسه الحاصل الذي اذا حصل عرضت له اشيا ٨٣

اشيا سببها هو فان الملزوم المقتضي للازم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة
لا توجب معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود
مما تقتضيه المهية فيما وجوده غير مهيته بوجه من الوجوه فيكون اذن المبدا
الذي عنه الوجود غير المهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من
نفس الشي واما من غيره واذا لم يكن الهوية للماهية التي ليست هي
الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها فكل ما هويته غير مهيته وغير المقومات
اي عارض لمهيته
فهويته من غيره فيجب ان ينتهي الى مبدا لا مهية له مباينة للهوية فص
المهية المعلولة لا تمتنع في ذاتها وجودها والا لم توجد ولا يجب وجودها
بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب بشرط
مبداها سببها وتمتنع بشرط لا مبدئها فهي في حد ذاتها هالكة ومن
الجهة المنسوبة واجبة ضرورة فكل شي هالك الا وجهه فص المهية المعلولة لها
عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات
قبل الامر الذي ليس عن الذات فالمهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها
قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم فص كل مهية مقول على كثيرين
فليس قولها على كثيرين لمهيتها والا لما كانت مهيتها بمفرد فذلك عن
غيرها فوجودها معلول فص كل واحد من اشخاص المهية المشتركة فيها
ليس كونه تلك المهية هو كونه ذلك الواحد والا استحالت تلك المهية لغير ذلك

الواحد فاذن ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهي لسبب خارج
فهي معلولة فص الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس فان دخل ففي انيته
اعني ان طبيعة الجنس يتقوم بالفعل بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير
موجودا بان يكون ناطقا او اعجم لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق
فص وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول ولو كان لكان الفصل مقوما له
موجودا او كان داخلا في ماهيته او ماهية الوجود بنفسه فص وجوب الوجود
لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا ايضا
برهان على الدعوى الاولى فص وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام
مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب
الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود فص
واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر
فص واجب الوجود مبدا كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه
فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس
ذاته فتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في
وحدة فص هو الحق فكيف لا وقد وجب هو الباطن فكيف لا وقد
ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه
الى الظهور حتى يظهر ويبطن فص كل ما عرف سلبه من حيث يوجبه فقد

فقد عرف واذا ما رتبت الاسباب انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية
على سبيل الايجاب فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر
له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والان بل عن ذاته والترتيب الذي
عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فعالم علمه بذاته هو الكل الثاني لا نهاية له
ولا حد وهناك الامر فص علمه الاول لا ينقسم علمه الثاني عن ذاته اذا
تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها
من هناك يجري القلم في اللوح متناهيا الى القيمة اذ كان يرتفع بعيد ذلك
الجناب ويذيقك من ذلك الفرات في طيبه ثم تدهش فص انعد
الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سئلت عنها فهي قريب فاطلق الاحدية
فكان قلما واطلقت الكلية فكان لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق فص
امتنع بالاعتناء لا في كل شيء بلغ الخلق وباله مكانه فعجب في كلام
فهناك الغير المتناهي كم شئت فص لحظت الاحدية وكانت قدرة فلحظت
القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية
يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة
ما يغشى ويلقى الروح والكلمة وهناك افق عالم الامر يليها العرش والكرسي
والسموات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدا وهناك عالم الخلق
يلتفت منه الى عالم الامر فيا توبه كل فرد فص للذات تلحظ عالم الخلق

اشارات

فتدبر فيه علامات الصنعة لتعلم انه لابد من صانع غير مصنوع ويلحظ عالم الوجود

المحض فيحكم بانه لابد من موجود بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات

فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت

نازل تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا سنريهم

اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل

شيء شهيد فص اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وان عرفت

الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق فانظر الى الحق فانك لا تحب الافلين

بل توجه بوجهك فص الم يتقدم لك استبان لك ان الحق الواجب لا ينقسم قولا

على كثيرين فلا يشارك ندا ولا يقابل ضدا ولا يتجزى مقدارا وحدا ولا يختلف

ماهية وهوية ولا يتغاير بظاهرية وباطنية فانظر هل ما يقبله مشاعرك او

يمثله ضمائرك كذلك لا تجده فليس ذلك الا مباينا له فهذا منه مبدع اليه فقد عادت

فص كل ادراك فاما ان يكون لملايم او غير ملايم بل منافر او لما ليس بملايم

ولا منافر اللذة ادراك الملايم والاذى ادراك المنافر فلكل ادراك كمال

واللذة ادراكه للشهوة ما يليق بطبيعته وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس

ما يعدله ولما هو اعلى الحق وخصوصا الحق بالذات كل كمال من هذه معشوق

دراكه فص النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها فعرفانها

الحق الاول بما هو قدسه على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى فص كل مدرك

مدرك متشبه من جهة ما يدركه بالمقبل والاتصال والنفس المطمئنة سيما لطف

معنى من اللذة الخفية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتعطل عن ذاتها

فاذا رجعت الى ذاتها والتفاتها ما كل لذة يشعر بها

ولا كل محتاج الى صحة يحس لها بل قد يعاف المريض المرهوم يستخبث

الحلو ويستبشعه اي يكرهه المريض من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويتقيه

بدنه جوعا ما كل منقلب في سبب عمل بجس المرض الخدر لا يولمه حرق

النار ولا اجماد الزمهرير ما حال المرهون اذا كشف عنه غطاء

سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى و

الخدر اذا سرت قوة الحس في جارحة المريض او لا يستلذ الحلو استلذاذا

المريض الثاني تعلقه الجوع اتلاوتا المريض الثالث بهكه الالم انها كالك

اذا اكتشف عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد ان لله عبادا عطاء

فضلا عن لباسك من البدن فاجهدان تتجرد يلحق فلا تسئل

عما باشرت فان استكملت فهو لك وان سلمت حظوظك وانت في

بدنك كانك لست في بدنك فكانك في صقع الملكوت فترى ما

لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق

عهدا الى ان تاتيه فردا ما تقول في الذي عند الحق تماس الحق و

هنالك صورة العشق فهو معشوق لذاته وان لم يعشق لذيذ عند

ذاته وان يلحق ثم صعوده فوق التمام فيفضل بمسح على كل تام   من
شاهد الحق لزمه لزوما او تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا
منزلة الخمول ومن تركه عجزا فقد اقام عذرا وهو مستعجل فمشرق وسريع
فيلحق وهو لا يضيع اجر المحسنين   ضلت السماء بدورانها والارض ۱۸۹
بجمانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه وقد يصلي له ويسبح
ولذكر الله اكبر   ان الروح الذي لك من جوهر عالم العقل الامر لا
يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقه ولا يتعين باشارة ولا يتردد بين
سكون وحركة فلذلك يدرك المعدوم الذي فات ويدرك المنتظر الذي
هو آت ويسبح في عالم الملكوت ويتنفس من عالم الجبروت   انت
مركب من جوهرين احدهما متشكل مصور كثيف مقدر متحرك ساكن متحيز
منقسم والثاني مباين للاول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة
الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق وعالم
الامر لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك   النبوة
يختص فيه روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر كما تذعن
لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتاتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات
ولا تصدا مرآتها عن الانتقاش بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل
والملكة التي هي الرسل فيبلغ ما عند الله   الملئكة صور علمية جواهرها

۱۴۱

جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم
بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فينطبع في صورها
ما تلحظ وهي طلقة لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة والروح
النبوية تعاشرها في النوم   ان الانسان لمنقسم الى سر وعلن
اما علنه فهو جسم محسوس باعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره
ودل التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه   ان قوى
روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك و
العمل ثلثة اقسام نباتي وحيواني وانساني والادراك قسمان حيواني و   كذا نشائي
انساني فهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه كثير منها
غيره   العمل النباتي في غرض حفظ الشخص وتتميمه وتنميته و   كذا النشأئي
حفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها احدى قوى روح الانسان
وقوم يسمونها القوة النباتية ولا حاجة بنا الى شرحها   العمل الحيواني
جلب النافع ويقتضيه الشهوة ودفع الضار ويستدعيه للخوف ويتولاه
الغضب وهذه من قوى روح الانسان   العمل الانساني اختيار الجميل
والنافع في المقصد عنه بالجيوش العاجلة وسدفاته السفه على العلاء ويهديه
اليه عقل يليه التجارب ويقويه العشرة ويقلده الناس بعد صحة من العقل
الاصيل   الادراك يناسب الحواس كما ان الشم يكون اجنبيا عن

للخاتم حتى اذا عانقه معانقة صادقة رحل عنه بجرمه وشاكله صورة
كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة فاذا احس عنه صورة عقد
معه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة تستودعها الذكر فيتمثل
في الذكر وان غاب عن المحسوس   مراتب الادراك الحيواني اما في الظاهر
واما في الباطن والادراك الظاهر هو الحواس الخمسة التي هي المشاعر
لادراك الباطن المخيل من الحيوان للوهم وخياله   كل حس من
الحواس الظاهرة يتأثر عن المحسوس بتشكل بكيفيته فان كان المحسوس قويا
خلف فيه صورته وان زال كالبصر اذا احدق الشمس يتمثل فيه شبح الشمس فاذا
اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا وربما استولى على عين الحدقة
فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي يأثر طنين متعب مدة
وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا في اللمس اظهر   البصر مرآة تتسبح فيها مثال
المبصر ما دام يحاذيه فاذا زال عدم لكن قويا انصلح   السمع حوبة يتموج فيها الهواء
المنقلع من متصاككين على شكله فيسمع   اللمس قوة في عضو معتدل الحس لما يحدث
فيه من استحالة بسبب ملاق موجود وكذلك حال الشم والذوق   ان وراء الحس
شركا وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة
وقد رتبت في مقدم الدماغ وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها
عن مسامتة الحواس او ملاقاتها فيزول عن الحس وتبقى فيها وقوة تسمى وهما

وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوة التي في الشاة اذا
تشبحت صورة الذئب في حاسة الشاة فتشبحت عداوته ورداءته فيها اذ كانت
الحاسة لا تدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما تدركه الوهم كما ان
المصورة خزانة ما تدركه الحس وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على
الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها
عن بعض وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها
الوهم سميت متخيلة   الحس لا يدرك صرف المعنى بل خلطا ولا يستثبته
بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل
انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك
الاحوال داخلة في حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك
ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس فلا يدرك الصورة الا في المادة
ومع علائق المادة   الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل
خلطا ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس فان الوهم والتخيل ايضا لا يحضران
في الباطن صورة انسانية صرفة بل على نحو ما لا يحس من خارج مخلوطة
بزوائد وغواشي من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول ان يتمثل فيه
الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة واخرى لم يمكنه ذلك بل انما
يمكنه استثبات الصورة الانسانية المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس
الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته

منقوصا عنه اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة وذلك
لقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري
كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي كما ترتسم الاشباح في
المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالتها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها
عن الجانب الاعلى شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل
فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى
واتصلت باللذة العليا   الروح القدسية لا يشغلها جهة تحته عن
جهة فوقه ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ويتعدى تاثيرها عن بدنها
الى اجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من
الناس   من ارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت
عن الظاهر واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت الى مشعر غابت
عن الاخر واذا احتج من الباطن الى قوة غابت عن اخرى فلذلك البصر
يختل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة مشغلة عن الغضب والفكر يصد
عن الذكر والتذكر يصد عن التفكر والروح القدسية لا يشغلها شان عن
شان   في الحد المشترك بين الظاهر والباطن قوة هي مجمع تادية الحواس
وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترتسم صورة ما يتحرك بالعجلة فيبقى
الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى يحس خط مستقيم او خط مستدير
من غير ان يكون كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها وهذه القوة ايضا مكان

مكان لتقرر الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة ما يتصور
فيها سواء ورد من خارج او صدر بها من داخل فما تصور فيها حصل مشاهدا
فان استعملها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن واذا عطلها الظاهر تمكن منها
الباطن الذي لا يهدا فيستثبت فيها مثل ما يستثبت في الباطن حتى
يصير مشاهدا كما في النوم وربما حرك الباطن جاذب شوقي حاد في
شغله فاشتدت حركة الباطن اشتدادا يستولي بسلطانه [illegible] من وجهين
اما ان يعدل العقل حركته ويغشا غليانه واما ان يعجز عنه فيعزب عن حركاته
فان اتفق من العقل عجز وتمكن للخيال تسلط قوي تمثل في الخيال ما يناسبها
في هذه المرآة فيتصور فيها الصورة المتخيلة فيصير مشاهدا كما يعرض لمن يغلب
في باطنه استيعاب امر او يمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذا التسلط
ربما قوي الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شيء من الملكوت الاعلى واخبر بالغيب
كما يلوح في النوم عند هدو الحواس وسكون المشاعر فيرى الاحلام فربما ضبطت
القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم يحتج الى عبارة وربما استعملت القوة المتخيلة حركاتها
التشبيهية عن المرئي نفسه الى امور تناسبه فيحتاج الى التعبير والتعبير هو
تحليل من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع   ليس من شان المحسوس
من حيث هو محسوس ان يعقل ولا من شان المعقول من حيث هو معقول ان
يحس ولن يستتم الاحساس الا بالجسمانية فيها ينتزع صورة المحسوس نزعا
مستصحبا للواحق غريبة ولن يستتم الادراك العقلي بالجسمانية فان المصور فيها

المعقولات
مخصوص والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم بل الروح الانسانية التي تتلقى
بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز ولا متمكن في الوهم ولا يدرك بالحس لانه من
حير الامر   الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه فيما هو من عالم
الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحس والعقل وليس حجابه الا
عن انكشافه كالشمس لو انكشفت بغير الاستتار كثيرا   الذات الاحدية
لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتها وغاية السبيل اليها الاستبصار بان لا
سبيل اليها   الملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس
فاما ذواتها الحقيقية فامرية وانما يلاقيها في اليقظة من البشرية الروح الانسانية
القدسية فاذا تخاطبا انجذبت الحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل من الملك
صورة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا على غير صورته ويسمع كلامه بعد ما هو وحي و
الوحي لوح من مراد الملك للروح الانساني بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي
فان الكلام انما يراد لتصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب فاذا
عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب بمس الخاتم الشمع ليجعله مثل نفسه اتخذ بين
الباطنين سفيرا من الظاهرين فتكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان
المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء
الصافي فانتقش منه لكن المنتقش في الروح من شانه ان يسيح الى الحس الباطن
اذا كان قويا فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد فيكون الموحى اليه يتصل بالملك
بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات

اصوات مسموعة فيكون الملك والوحي يتادى كل منهما الى القوى المدركة من
وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الذهول وللموحى اليه شبه الغشي ثم ترى
لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط والكتابة نقش مرقوم بل
القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقايق فالقلم
يتلقى ما في الامر ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فيحصل القضاء من
القلم والتقدير من اللوح اما القضاء فيشتمل على مضمون امر الواحد والتقدير
يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنهما يسيح الى الملائكة التي في السموات
ثم يفيض الى الملائكة التي في الارضين ثم يحصل المقدر في الوجود   السبب
اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهي الى مبدا ترتب عنه اسباب
الاشياء على ترتيب علمه بها فلن تجد في عالم الكون طبعا حادثا او اختيارا حادثا
الا عن سبب ويرتقي الى مسبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبدا افعال
من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجة ويستند تلك الاسباب الى الترتيب
والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن
الامر فكل شي بقدر   فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء
استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان
كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان
يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى
فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره مع لسبب اقتضاه

ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو بنفسه فاما ان يكون ايجاده
للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا
باختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه
التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب ترتيب الكل على ما هو
عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الراس فتبين من هذا ان
كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية
كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء عام كالانسان والعام لا يقع عليه
رؤية ولا يحصل بحاسة اما الشيء الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير
الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بنفسها من غير
واسطة الاستدلال فان الاستدلال على الغائب والغائب ينال بالاستدلال او بما لا
يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانيته بلا شك فليس بغائب فكل موجود ليس بغائب
فهو مشاهد وادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة وملاقاة
واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية والحق الاول لا يخفى عليه ذاته
ليس له بالاستدلال المجاز على ذاته مشاهدة كاملة من ذاته فاذا تجلى لغيره مغنيا
عن الاستدلال وكان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير حتى لو جازت
المباشرة لكان ملموسا او مذوقا او غيره لكنه اذا كان في قدرة الصانع ان
يحصل قوة هذا الادراك في عضو البصر لم يبعد ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من
غير تشبيه ولا تكييف ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يذكرون فلا لبس له فهو صراح

صراح ملحوظ وكل شيء يخفى اما لسقوط حاله في الوجود حتى يكون وجوده ضعيفا
مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ويكون حظه
منه من الوجود قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته
استحسرت او تخفى نكله عليها كثيرا واما ان يكون خفاؤه لستر والستر اما مباين
او غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط المخالط مثل
الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التي غشيتها فهي خفية فيها وكك الاسباب
المحسوسة والعقل يحتاج الى قشرها عنها حتى يخلص الحاق كنهها والملاصق مثل
الثوب اللابس وهو في حكم المباين الملاصق والمباين يحجبان لنوعيهما الادراك
عنهما لانها اقرب الموضوع تخفى الحقيقة الجلية لما يتبع استقلالاته من اللواحق الغريبة
كالنطفة التي تكتسي الصورة الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان الشخص عظيم
الجثة حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان بالضد وكذلك يتبع طباعها المختلفة
القرب كافي والحق غير كاف والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود واما
اتصال من قبل الماهية والاول الحق لا يناسب شيئا في الماهية فليس لشيء اليه نسبة اقرب
وابعد في الماهية واتصال الوجود لا يقتضي قربا اقرب من قربه وكيف وهو مبدأ
كل وجود ومعطيه وان حصل بواسطة فللواسطة واسطة اقرب من الواسطة
فلا خفاء بالحق الاول من قبل ساتر ملاصق او مباين وقد تنزه الحق الاول
عن مخالطة الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما له لبس في ذاته   لا وجود اكمل
من وجوده فلا خفاء به من جهة نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن

فانه به يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل خفي ويستبطن لا عن خفاء
لاكثرة في هوية ذات الحق الاول ولا اختلاط له بل تفرد في ذاته بلا غواش ومن
هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وبعد ظاهريته ولكن من ذاته
من حيث وحدتها فهي من حيث ظاهريتها وهي بالحقيقة فظهر بذاتها ومن ظهورها
يظهر كل شيء فظهور اخرى لكل شيء بكل شيء وهو ظهور بالآيات بعد ظهوره بالذات
فظاهريته الثانية حصل بالكثرة وينبعث عن ظاهريته الاولى التي هي الوحدة

لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة
تلك الامور كما يدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا فيكون
الاشياء هي الاسباب لعالمية الحق بل يجب ان يعلم الاشياء من ذاته تقدست لانه
اذا لحظ ذاته لحظ قدرته المستقلة فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره اذ
يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعض فان علم الاول بطاعة عبد الذي قدر طاعته
سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بانه ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل
الجنة لم يدخله الى النار ولا يوجب هذا قبلية ولا بعدية في الزمان بل يوجب القبلية
والبعدية التي بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة فيقال قبل بالزمان كالصبي قبل
الشيخ ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد لاخر دونه وهو يوجد دون الاخر
مثل الواحد للاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت
من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل ابي بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات في استحقاق
الوجود مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن

199

عن ارادة الله تعالى في الزمان لكنه يتأخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد
الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فاراد الله   ليس علمه بذاته مغايرا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة
الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات
لا بزمان بل برتبة الوجود لكن تلك الكثرة ترتيبي ينطوي بعضها في البعض لجمع الكثرة
في نظام والنظام وحدة واذا اعتبر الحق دائما وصفاتها كان الكل في وحدة فاذا
كان كل كل متمثلا في قدرته وعلمه ومنها يحصل حقيقة الكل معراة ثم يكتسي المواد
فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احدية ذاته اذا طالع الصول
حق الموجود الحاصل بالفعل ويقال للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه والاول
تعالى حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة انه لا سبيل للبطلان
اليه لكنا اذا قلنا انه حق فلانه الواجب الذي لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود
كل باطل الا كل شيء ما خلا الله باطل وهو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره
على الادراك فخفي وهو ظاهر من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته ويجب من ذاته
فتصدق بها مثل القدرة والعلم يعني ان في القدرة مساغا وسعة فاما الذات
فهي ممتنعة فلا يطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبارنا وذلك لا من جهة
وظاهر باعتبار ومن جهته   الا اذا اكتسبت طلا من صفاته فقطعت
ذلك عن صفات البشرية وقطع عروقك عن مغرس الجسمانية فوصلت الى ادراك
الذات من حيث لا تدرك فالقدر بان تدرك ان لا تدرك فذلك علمك ان

ما احد من مظاهره الظهور فيظهر ذلك العالم لا على العالم الربوبية عن عالم لا سفل
وعالم البشرية   الحد التام مؤلف من جنس وفصل كما في الانسان حيوان
ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا   الموضوع هو الشيء الحامل
للصفات والاحوال المختلفة مثل الماء للجمود والسيلان والخشب للكرسي والباب
والثوب للسواد والبياض   هو اول من جهة انه منه وهو مبدأ الكل ما سواه
بان يصدر عنه كل موجود لغيره وهو اول من جهة ان كل زماني ينسب اليه تعالى كون
فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد معه لانه هو اول لانه اذا اعتبر
كل شيء كان فيه اولا اثره وثانيا قبوله لا بالزمان هو آخر لان الاشياء اذا نسبت اليها
اسبابها وقف عنده تعالى هو آخر لانه الغاية الحقيقية في كل طلب فالغاية مثل السعادة
في قولك لم شربت الماء فيقول لتغير المزاج فيقال لم اردت ان تغير المزاج فيقول للصحة
فيقال لم طلبت الصحة فيقول للسعادة والخير ثم لا يرد عليه سؤال لانه يجاب عنه
لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق تعالى اول يصل به كل شيء ويتشوقه
طبعا وارادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة والكلام طويل
فهو المتشوق الاول فلذلك هو آخر كل غاية اول في الفكرة آخر في الحصول هو آخر من جهة
ان كل زماني يعهد زمان تأخر عنه ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق هو طالب اي
طالب الكل الطالبين اليه منه بحسبه هو غالب اي مقتدر على اعلام العدم وعلى سلب
الماهيات ما تستحقها بنفسها من البطلان وكل شيء هالك الا وجهه وله الحمد
على ما هدانا سبيله تم بالخير

قوله قدس سره لا هو الا انت ولا انت الا انت ... لم يصرح بما ان لا موجود الا الواجب تعالى فان كل
ما يصدق عليه الوجود اما غائب او حاضر ويعبر عن الاول بهو وعن الثاني بانت فالمعنى انه ليس غائب يعبر عنه بهو الا انت
ولا حاضر يعبر عنه بانت الا انت فلا موجود الا انت ثم اعلم انه لما افاد انه انت الغائب وانت الحاضر اراد تحقيق
ان ليس غيبته وباطنيته التي هي له تعالى بحسب وجوب الوجود وقيومية الذات التي هو بهذا الاعتبار منزه عن ملاحظة
الممكنات الهالكة له اذ لا ربط بهذه الملاحظة عنها الا حضوره وظهوره الذي هو له تعالى بحسب جعل الاشياء وايجاده
تعالى اياها وبهذا الاعتبار يناسب خطاب الممكنات له اذ لا ربط اشد من ربط جاعلية تعالى لها واتحاد الغيبة والحضور
والبطون والظهور فيه تعالى بما ذكر باعتبارها اللذين هما وجوب الوجود وقيومية الذاتية وجعله وايجاده تعالى
الممكنات فان ما فيه تعالى حيثية وحيثية بل ذاته بما هو هو جاعل الاشياء لا بامر وراء ذاته فانه تعالى في مرتبة ذاته تام
وفوق التمام فلذلك قال هويتك اي غيبتك الذاتية التنزيهية انيتك اي حاضريته لا كاحاطة الحيثيات
مضاهياتها بل الاحاطة الظهورية الايجادية وانيتك اي حضورك بحسب ربط الجعل غيبتك الذاتية القيومية التنزيهية
ص محمد سلمه الله

الامر المطلق الذي لا يمكن هويته موقوفة على غيره فان كل ما كان هويته مستفادة من غيره فتى اعتبر بغيره لم يكن هو هو وكل ما كان هويته من ذاته فسواء اعتبر غيره او لم يعتبر فهو هو ثم كل ممكن فوجوده من غيره وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصيته وجوده من غيره وذلك هو الهوية فاذن كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون لذاته هو واجب الوجود لذاته والتعم كل حيثية مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره فلا يكون هويته من نفسه فلا يكون هو هو لذاته لكن المبدأ الاول هو هو لذاته فاذن وجوده عين حيثيته فاذن واجب الوجود هو الذي لا هو الا هو اي كل ما عداه فهو من غيره وهو بل هويته من غيره وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو بل ذاته انه هو لا غيره وذلك الهوية والخصوصية معنى عدم الاسم لا يمكن شرحه الا بلوازمه واللوازم منها اضافية ومنها سلبية واللوازم الاضافية اشد تعريفا من الامور السلبية الا كمل من المعرف هو اللازم المنطوي على الاضافة والسلب جميعا وهو كون الهوية واجبة بعد قوله يا من لا هو الا هو فوق الفوق الى قوله لا هو الا انت جار كل مجرى من تلك الفقرات متناولة للوازم الاضافية والسلبية جميعا فاحرز بذلك ما في الطريقة براويا اولي الالباب صح منه سلمه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستيفاق من العليم الحكيم
يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو يا فوق الفوق ويا وراء
الوراء ويا متعاليا عن سمك الوصف ويا مرتفعا عن افق
الثناء لا هو الا انت ولا انت الا انت هويتك انيتك احاطت
ظهوريتها بيّنتك هوية قيومية نورية لا حق الا حقيتك و
لا خير الا انيتك يا جاعل المهيات المتجوهرة ومذوت الذوات
المتقررة ومؤيس الانيات المتاهية لا اثق بعدلك ولا
اتوسل بسواك ولا ارى الا نور وجهك ولا ابتغي الا
مستقر رضوانك ان هذه النفس لهي الهابطة الناقية الجائعة
الجائرة فبحق رحمتك على غضبك وبعزة سلطان عدلك وفضلك
الحقها بالحافات القادسات الواصلات والصافات
العاقلات القارعات انك وفي السابقات العاليات
وولي الباقيات الصالحات وقدس اشرف الوسائل
اليك واكرم الادلاء عليك سيد الداعين الى طريقك
وخير الهادين لسبيلك محمدا وحامته الاقربين وخاصته
الانجبين بشرائف تحياتك وخصصهم بكرائم صلواتك و تسليماتك

وبعد فاحوج المربوبين الى الرب الغني محمد بن محمد يلقب
باقر الداماد الحسيني ختم الله له بالحسنى يملي على معاشر
الاولاد المعنوية وزمر ذوي القربى الروعية ان من آيات
الله الكبرى لدي والنعم العظمى علي ان قد شرح صدري
للايمان وعبّما حمل قسطي اصطيادا للحق بالبرهان ان
فضلني على شركاء الصناعة ورؤسائها في السابقين واللاحقين
بانضاج نيّ الحكمة ولم شعث العلم وتقويم الحكمة اليمانية
اليمانية البهيجة وتسوية الفلسفة الدينية اليقينية النضيجة
وابطال جاهلية الاذهان في الفلسفة الاولى واكمال سنة
القوة النظرية باستحداث فطرة اخرى تتولى تعقيب قوانين
حكمية قدسية وتحصين ضوابط عقلية تمحيصية والهامات
غيبية ملكوتية على اساليب غريبة لاهوتية فما اكثر ما نظرت
في علوم الاولين وسبرت انظارهم وعثرت على ضروب
واضطربت افكارهم ففككت وسبكت ونقدت ونخلت
ثم قلعت باب الاعضال فيما اعضل بهم وضعضعت دار
الاشكال فيما اشكل عليهم وللسان ردعى في هذه الناس
حسنة بلسان سيدي ومولاي سيد المرسلين ومولى الحق

غب كل شيء عاقبته منه

عليا ان لحصلوات المصلين اذ يقول ولكن بقوة ربانية لا بفطرة
انسانية ومن فوارع تلك القوانين تتميم براهين التقديس
والتوحيد وارائة السبيل الى سوق القول المقتبس فيه على
اتم التنزيه والتمجيد فالحث على عصبة من العصابة الزكية
ولمة من اولى القرابة العقلانية ان افرد ما ضمنت والتبيان
ذلك صحف البسيطة الحكمية صحيفة حقيقة تومض بالفحص
الناصح وتلمع بالتحقيق البالغ فها انا ات بما يوطئ على
طباق مسئولهم مستعينا بايد الله العزيز العليم انه ذو الفضل
العظيم والطول القديم **اخادة** ان هناك تقويضا معضلا
وتفصيلا عويصا هو ان جملة براهين التوحيد تذود
رحاها على تسليم لزوم طباع ذاتي مشترك بين قيومين
واجبين بالذات هو حقيقة وجوب التقرر والوجود بالذات
تعالى القيوم الواجب بالذات عن الشريك والشبيه والند
والضد علوا كبيرا ومن المسوغ في بادي اللحظ وعلى فرض
التعدد شيئان بسيطان مجهولا الكنه مفترقان بتمام الماهية
البسيطة كل منهما متقرر بنفسه ومبدأ انتزاع وجوب التقرر
والوجود عن ذاته بذاته ومصداق حمل المفهوم المشتق من

ذلك

ذلك المعنى المصدري على ذاته بذاته على ان ذلك من العرضيات
وليس بين الحقيقتين المختلفتين المفروضتين بالذات
قدر مشترك ذاتي اصلا وهذا الاعضال معزى على السن
هؤلاء المحدثة الى رجل من المتفلسفين المحدثين يعرف
بابن كمونة لكنه ليس اول من اعتراه هذا التشكيك كيف
والاقدمون كالعاقبين قد وكدوا القصية عنه وبذلوا
مجهودهم في سبيل ذلك قديما ودهورا **تشريق** اما قرع سمعك
من الرؤساء والاتباع والمحصلين انه يستحيل ان يستند
معلول ما واحد وحدة بالشخص او بالنوع الى علتين
مستقلتين ولو على البدلية وسواء في الاستحالة اكان ذلك
على التعاقب التعقبي او على التبادل الاتفاقي من بدو الامر
وكانت المتعاقبات عللا تامات او شروطا ومتممات للعلة
على سبيل التبادل فذلك ايضا يفضي الى اخلاء العلة
التامة بالمعنى او بالعدد وبالجملة يمتنع استناد طبيعة
واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى او بالعدد
اذ العلية اما ان يكون لخصوصية احدى الطبيعتين مدخل
في حصول المعلول فيمتنع ان يتحقق بالاخرى البتة او لا فيعود

العلية الى الطباع المشترك وهو امر واحد بحسب نفسه فهما
اختلفت العلة في ظاهر الامر كانت العلة بالحقيقة هي القدر
المشترك والخصوصيات ملغاة في العلية فكما ان وحدة العلة
مستلزمة وحدة المعلول فكذلك وحدة المعلول مستدعية وحدة
العلة فانحفاظ اصل الوحدة بالطبيعة وبالعدد متكرر
اللزوم على التعاكس من الجنبتين في مطلق العلة واما
نحو الوحدة الشخصية او النوعية فغير لازمة الانحفاظ من
الجنبتين بالنظر الى طباع المعلول بما هو هو الا بالقياس الى
خصوص العلة الجاعلة هذا ما انا اذهب اليه واري اتجاه
التمحيص نحوه وان شريكنا السالف رئيس صناعة الاسلام
يذهب الى ايجاب الانعكاس من الجنبتين مطلقا في مطلق
العلة ويحكم ان الواحد بالنوع يجب ان يكون لعلته ايضا
الوحدة النوعية لكني لست اجد مساق البرهان اليه اللهم
الا في العلة الجاعلة **تشريق** فاذن ليس يصح ان يكون المعلول
الواحد بعينه الا لعلة تامة واحدة بعينها والجاعل للشيء الشخصي
يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام طبيعة ما
مرسلة اليه لتتم العلة التامة الواحدة بالتشخص وليس يوجب

ذلك خروجها عن الوحدة الشخصية وكذلك ليس يصح ان يكون
لعدمه علة الا عدم علته التامة الواحدة بعينها فاما عدم
احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه او
لا بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس ماله العلية بالذات
بل انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها **تشريق** فعلى
ما ذهب اليه الشيخ الرئيس من ان المتحد بالنوع لا يستند
الا الى المتحد بالنوع يكون اتحاد اللوازم في الحقيقة النوعية
دليل اتحاد الملزومات ايضا بالحقيقة النوعية واما على
ما ذهبنا اليه حسبما ساقنا اليه البرهان من ان اصل الوحدة
واجب الانحفاظ من الجنبتين بالاستلزام على التعاكس لا
خصوص نحو الوحدة اعني ان وحدة العلة بالنوع مستلزمة
وحدة المعلول ايضا كذلك اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر عن
الواحد بما هو واحد في مرتبة واحدة واما وحدة المعلول بالنوع
فانما مقتضى البرهان انها مستدعية وحدة العلة بالطبيعة
لا كونها البتة طبيعة نوعية فالممتنع استناد طبيعة واحدة
الى طبيعتين كان ذلك على التعاقب التبادلي او التبادل
لا تبادلي لا استناد الطبيعة الوحدانية النوعية الى الطبيعة

الوحدانية الجنسية الاذا ارو على انقباض العقل من كون المع
اقوى في مرتبة التحصل من العلة وعسى ان يكون ذلك من
الفطريات او الحدسيات اما المقتضيات البرهانية في العلة
التي هي جاعلة المهية وفاعلة الذات والوجود لا على كل سال
المطلق فناخذ اللازم بالحقيقة النوعية يستلزم كون الملزوم
بالذات طبيعة وحدانية نوعية كانت او جنسية والمشترك هو
لازم الواحد بالنوع لكل من الحقايق المختلفة لزوما بالذات
بل انما الملزوم بالذات هناك القدر المشترك لا اختلاف
نحو الوحدة نوعية وجنسية في طبيعتي جانبي اللزوم و
اما تشكيك المشككين باستناد الامكان الذاتي وهو مفهوم
واحد الى ذوات الممكنات المختلفة بالمهية ولزوم الزوجية
وهو مفهوم وحداني للاربعة والستة مثلا وهما نوعان
مختلفان فمحسوم بان الامكان ليس الا سلب ضرورة الطرفين
والذات تعرف بالنظر الى نفس الذات المتقررة من تلقاء العلة
سلبا بسيطا تحصيليا صادقا لا من حيث اقتضاء فاعلية
من الذات بل من حيث عدم اقتضائها الضرورة المسلوبة و
زوجية الاربعة مخالفة بالحقيقة لزوجية الستة لانفسهما

ل

الى متساويين مخالفين بالمهية النوعية للمتساويين المنقسم
اليهما الستة ومطلق الزوجية المرسلة تستند الى القدر
المشترك وليس يصادم ذلك كون العلة متنوعا بنفس
الوحدات من غير جزء صوري وفي المباحث المشرقية عقد
مختلفة من التشكيكات فككناها بفضل الله تعالى في صحفنا
وتعاليقنا   ليس هذا الضابط يختص بالمع والعلة
بل ان اي مفهوم يحمل على خصوصيات كان من جوهرياتها
او عرضياتها اللاحقة واي معنى يلحق بها او ينتزع منها
فان مطابق الحمل ومستحق الالحاق ومبدأ الانتزاع انما هو
الطباع المشترك ولا حظ لشيء من الخصوصيات من ان يكون
لها بخصوصها مدخل في مصححية ذلك الامر وان دخلت الخصوصية
في الموضوع والملحوق به والمنتزع منه بالعرض على ان
يسوغ اعتبار اللحوق والانتزاع بالنسبة الى الطبيعة المرسلة
المخلوطة بتلك الخصوصية ثم عند التحليل يقتضي المحض ان
الملحوق به والمنتزع منه بالذات ليس الا الطبيعة المرسلة
المشتركة بتة وكذا مهما حمل مفهوم ما على طبيعتين متزمقتين
بالاعمية والاخصية كان عند لحاظ التحليل انما موضوع

كالمشي العارض للانسان فانه بعد التحليل كما العقل طبيعته ابن مطابقة الانسان الحيوان وخصوصية الناطقية منه هو ملغاة في مطابقته اياه والمنتزع المنتزع الا ان من قبل التحليل كمثل المطابق المشترك منه بالحقيقة بعد الفحص والتحليل الذي المشترك وظهر الفرق بين المنتزع منه والمطابق له قبل التحليل كما كون منه عامه وليس مطابقا المطابق فهو المشترك الذي بحده العقل بعد التحليل وبهذا الفرق صيرة الحفظ ما تقلك في عهدة المطالب صح

الحمل بالذات وبالقصد الاول الطبيعة العامة ثم بتوسطها
الطبيعة الخاصة الملغاة خصوصيتها فی استحقاق ذلك
الحمل وتصحيحه **تشريق** اما الذی من المستبين الملتحق
بالفطريات ان المفهوم من تحقق الشئ فی ذاته وما المفهوم
من تحقق معنى ما خارج عن قوام ذاته لذاته ليس الثانی
اما فرع الاول او مستلزمه بتة فكيف يكون عينه فاذن فاحكم
ان الوجود المطلق العام الفطری وليس معناه الا التحقق
والكون المصدری انما مطابقه نفس الذات المتقررة لا قيام
وصف ما بالذات قياما انضماميا او انتزاعيا يقوم بالذات
او ينتزع منها فيصح انتزاع ذلك المعنى المصدری عنها
وحمل الموجود المشتق منه عليها ومفاد قولنا الانسان
موجود مثلا اعنی المحكی عنه بذلك العقد الهلی البسيط
المشهوری هو وقوع نفس ذات الانسان فی ظرف ما وان
افتيق الى لحاظ مفهوم المحمول فی الحكاية لشأن طباع العقد
وطباع الادراك التصديقی لا انضمام صفة ما الى ذاته فی
ظرف الاعيان مثلا كما فی قولنا زيد ابيض او انتزاع معنى
ما عن الذات بحسب ذلك الظرف غير نفس المعنى المصدری

كما فی قولنا السماء فوق الارض ثم الامر فی العقد الهلی البسيط
الحقيقی كما فی قولنا الانسان متقرر اعلى درجة من ذلك
ايضا اذ المحكی عنه هناك هو نفس تجوهر المهية كالانسان
ای انه من المهيات المتجوهرة التحقيقية فی مرتبة الوقوع
فی مطلب ما الحقيقية لا من المهيات المفروضة التقديرية
المستحقة لمطلب ما الشارحة للاسم فقط ولا يلتفت لفت
مفهوم التقرر والتجوهر والوقوع المصدری بوجه اصلا وان
كان التفتيش يخرج ان ذلك هو صيور الامر اخيرا على
الاطلاق فاذن قد استبان ان نسبة الوجود الى المهية
المتقررة على شاكلة نسبة تلك المعانی المصدرية الماخوذة
من المهيات انفسها اليها كالانسانية والحيوانية والجسمية
المنتزعة من الانسان والحيوان والجسم فان مبدأ انتزاع
المعنى المصدری ومطابق حمل المفهوم المحمول نفس المهية
من دون حيثية تقييدية غير جوهرها وان باينتها فی
المهيات الجائزة بالافتقار الى الحيثية التعليلية فی الوجود
دون الذاتيات فالمهية الجوازية اذ ليست هی متجوهرة متقررة
بنفسها بل انما من تلقاء ابداع الجاعل وافاضته نفسها فلا جرم

لفت الشئ جانبه

التخريج فی الاصطلاح استنباط الفرع من الاصل و فی اصطلاح علم الحديث اخراج ما يعتبد المطلع الحديث منه الصحيح ... [illegible]

ليست هى بنفسها مبدأ انتزاع الوجود ومصداق حمل الموجود
بل بنفس جعل الجاعل نفسها جعلا بسيطا لا بجعل مستانف
بسيط او مولف لكنها بنفسها مصداق حمل جوهرياتها عليها
لا بالمجعولية ولا بالوجود بل ما دامت المجعولية وما دام الوجود
وباقتضائها لوازمها التى هى معان وراءها قائمة بها قياما
انتزاعيا مصداق حمل اللوازم حين المجعولية والوجود و
معهما لا بهما فبين الاعتبارين بون بائن فاما الحقيقة الحقة
القيومية الوجوبية فاذ هى بنفسها متقررة فلا محالة بنفسها
مبدأ لانتزاع الوجود ووجوب التقرر والوجود المصدرين
ومصداق لحمل الموجود وواجب التقرر والوجود بالضرورة
المطلقة الازلية السرمدية لا بحيثية تقييدية ولا بحيثية
تعليلية ولا بتقييد لحكم العقد بادام الوجود والتقرر و
الوجود هناك واحد وكذا الوجود ووجوب الوجود وا
فوجوب الوجود شرح اسم الحقيقة الحقة ومعناه المفهوم و
اخص لوازم الحقيقة عند العقل الوجوب الذاتى
حقية الذات وتاكد الوجود وفعلية الحقيقة فى حاق مرتبتها
بنفسها من كل حيثية كالية والجواز هلاك الذات و

بطلان الماهية والليسية الحقيقة ليسا بسيطا صرفا فى حيز
نفسها وبحسب مرتبة جوهرها بما هى هى مع كونها متقررة
بالفعل من تلقاء جود الجاعل فهو فوق نفس الذات من
حيث نفسها حين ما هى بالفعل بتاييس الجاعل وسائر
ضروب القوة فوق معان هى وراء جوهر الذات وحين ما
ليست هى لها بالفعل فالماهية من حيث نفسها وبحسب طباع
الجواز ليست الا تقديرية تخمينية بحسب الغرض وانما تستحق
بذلك مطلب ما الشارحة للاسم ومن جهة الاستناد الى
الجاعل تحقيقية بالفعل مستحقة الوقوع فى مطلب ما الحقيقية
والجواب الحق بالذاتيات فى الاول بحسب التقدير وفى الثانى
بحسب التحقيق فلذلك ينقلب التعبير فيه الى ما هو استوفى
التقرر واما الحقيقة الحقة القيومية الوجوبية فان مرتبة
ما الشارحة لها هى بعينها مرتبة ما الحقيقية فالمطلبان
بالقياس الى ذلك الجناب واحد والمسئول يضطر الامر
الى ان يجيب باللوازم والعرضيات على سبيل توسع ما فى
التوسع كما وقع لكليم الله على نبينا وعليه الصلوات والتسليمات
تنبيها على تقدس مجد المسئول عنه عن تسويغ السؤال النعائى

قال الشيخ في التعليقات تعليق ان قال قائل ان الاشياء لا نعرف منها حقائق الاشياء فانا اذا سمعنا باسم رجل لم
نشاهده او باسم شيء لم نعرفه لم يمكننا ان نستدل باسم على صورته بل يجب ان يكون قد وردت علينا صورته من طريق الحس
مقرونة بتسميته باسمه فاذا سمعنا باسمه تصورناه كما اذا تصورناه مثلنا بذكر اسمه وكيف الحكم في واجب الوجود بذاته ومن اين
حصل لنا هذا المعنى حتى نقول ان واجب الوجود بذاته هو باسم الاول فالجواب انا ندرك الامور التي تتعلق في
الوجود بغيرنا من طريق الحس او بوجه اخر فنكون دلالة واجب الوجود بذاته على الضد من المعنى الذي يحصل في اذهاننا من
الموجود بغيره ومثل ذلك تصورنا للاشياء العدمية بالوجودية وكذلك قد نرى اشياء كثيرة من غير ان نرى منها علتها او
سببها كالنمل فنتصور من ذلك في اذهاننا
الوجود الذي لا سبب له انتهى كلامه

عن نقص التكثير والتحديد اذ عز اعظم من ان يبيعه
مدارك العقل واحديته اقدس من ان يلتقط من ذاته معنى تما
ام فليس يمكن ان نشرح اسمه او يعبر عن حقيقته الا بلوازمه
وعوارضه المعقولة وكل مرتبة مطلب هل هناك هي بعينها
مرتبة مطلب ما وبالعكس كما ان مرتبة هل مطلب هل البسيط
الحقيقي هي بعينها مرتبة مطلب هل البسيط المشهوري فاذن
قد استبان ان تكثر المطالب انما هو في الماهيات الجائزة فاما
الحقيقة المحضة فمطلبها واحد اذ حقيقة الجواز سلب طرفي
التقرر واللاتقرر وضرورتيهما بالنظر الى نفس الذات
ويتبعه سلب طرفي الوجود والعدم وضرورتيهما سلبا بسيطا
تحصيليا وهو صادق في مرتبة نفس الماهية وليس من لوازم
الماهية على الاصطلاح الشايع والشيء بحسبه لا المتقرر ولا
اللامتقرر ولا الذات ولا اللاذات بل في مفازة العدم
المحضة وفي بلقعة الليس الساذج فلا محة الموجود الجائز
هالك الذات باطل الحقيقة في الازال والاباد وان كان
مجعول الذات مع الوجود بالفعل فكل شيء فانه بلسان ماهيته
يشهد بليسيته فاذن القيوم الواجب بالذات هو الحق وما

البلقع والبلقعة الارض القفر التي لا شيء بها

سواه

سواه هالكات باطلات كما نعول القرآن الحكيم كل الحكيم بسم
الله الرحمن الرحيم شيء هالك الا وجهه
ان القيوم الواجب بالذات يلزمه بحقيقته ان لا استناد اليه بالفعل
مبدأ استيجاب وجوب التقرر والوجود بالفعل واللااستناد
اليه مبدأ استيجاب امتناع الحصول بالفعل البتة والممكن الجائز
الماهية ان لا استناد اليه ليس يستوجب شيئا من التقرر واللاتقرر
بالفعل اصلا الم يقرع سمعك ان المحض يقضي اولا ان طباع
الجواز هو العلة المفتقرة الى العلة الجاعلة ثم يستبين بنا ادق
ونظر امتع انه علة لا فتياق الى الجاعل الواجب بالذات
جل مجده وان الشيء ما لم يجب لم يتقرر لم يوجد وما لم يوجبه
الجاعل لم يجعله والمجعول ممتنع التخلف عن الجاعل التام
فالاستناد الى الواجب بالذات غير ممكن الانسلاخ عن الوجوب
عن الوجوب بالغير والى الجائز بالذات غير ممكن لاستيجاب
لذاته ان القيوم الواجب بالذات ليس يصح ان يكون
مكافئ في الذات او مستلزم الذات لقيوم اخر واجب الوجود في
الوجود لو فرض ان يوجد تعالى القيوم الحق عن ذلك علوا
كبيرا بحيث يتحقق بينهما علاقة ذاتية تمتنع بحسبها بالنظر

افاق وانفس

الى كل منهما او احدهما ان يكون موجودا وليس هو مستصحب
للآخر فى الوجود وهما متكافيان فى الوجوب بالذات وليس
اذا كان احد الواجبين بالذات له وجوب ايضا بحسب
اعتباره مع الثانى كان ذلك الوجوب اما بالثانى والواجب
بالذات ليس يجوز ان يعرضه الوجوب بالغير او بالقياس الى
الثانى والوجوب بالقياس الى الغير لا يكون للشىء الا
بالقياس الى ما هو علة او معلول له او ما هو معه فى معلولية
علة واحدة وربما ليست علاقة العلية والمعلولية ليس وجب
بالقياس فاذن كل منهما ذاته ان يتقرر ويوجد وليس يتقرر و
يوجد الآخر وان كان كل يجب بالنظر الى ذاته ان يوجد ويمتنع
ان لا يوجد فالوجوب بالذات ليس بطباعه يصادم الامكان
الخاص بالقياس الى الغير وانما يمتنع بلحاظ علاقة العلية فان
للمعلولين بالنظر الى العلة وجوبا بالغير ووجوبا بالقياس الى الغير
جميعا وللعلة بالنظر الى المعلول وجوبا بالقياس الى الغير فقط
لا وجوبا بالغير ايضا فمهما تحققت علاقة العلية صح الامكان العام
بالقياس الى الغير لصحة الوجوب بالقياس الى الغير الذى
هو اخص منه   اما قيلك من المستبينات بل من

لا ياى سه

الصدد الدفع ق

الفطريات والحدسيات ان تضام الحقائق المتباينة بالنوع المختلفة
بالجنس ليس يستحق ان تفيد تحصلا نوعيا ويحصل ذاتا
احدية واحدية محصلة بل ربما يستوجب تصنفا او يحصل
هوية شخصية كالاعراض المصنفة او المشخصة تدخل فى صنف
ما او تشخص ما جوهرى ولا تدخل فى قوام الحقيقة النوعية
الجوهرية وكيف تتاحد من مهيتين مختلفتين حقيقة وحدانية
افليس ما يدخل فى قوام جوهر الحقيقة بما هى هى جوهرياتها
المحمولة وهى الطبائع المرسلة المتحدة هى وتلك الحقيقة
وبعضها وبعض اخر ذاتا ووجودا فى الاعيان وفى لحاظ
الذهن الا لحاظ التعيين والابهام الذى هو بعينه ظرف
التمايز والتخالط باعتبارين ولحظين فكيف تكون هى
مهيات مختلفة متباينة وما يدخل فى تقومها بحسب الوجود
اجزاؤها الوجودية التى بازائها الجوهريات المحمولة وهى
ان كانت متمايزة الذوات متفاوتة الوجودات الا انها
تلتحق بالمحمولات فى ضرب من لحاظ العقل فالمادة تنقلب
جنسا والصورة فصلا باعتبار اللابشرطية والارسال فى
لحاظ آخر وايضا مع عزل النظر عن ذلك لا محة يتاحد منها

رسالة على ابطال ... ١٩٧١ ... الوجود

منها فى الوجود حقيقة وحدانية محصلة فكيف يكون هى
مهيات مختلفة من مقولات متباينة فاذن انت مستبصر
لان تستيقن ان القيوم الواجب بالذات احدى الذات
بسيط الحقيقة من كل وجه ليس يجوز ان يأتلف من مبادئ
عينية هى لاجزاء الوجودية ولا ان يتقوم من طبائع مرسلة
هى الذاتيات المحمولة وبالجملة لا تعقل فى حقيقته كثرة ولا
يتصور بتحليل الحيثيات ولا يلتقط من ذاته حيثية ما
اى وراء حيثية نفس الذات الاحدية البسيطة المحضة من كل
جهة اليس اذا كانت له اجزاء عقلية او عينية كانت اما باسرها
جائزات المهية هالكات الحقيقة فى حد نفس الذات او
باسرها قيوميات واجبات بالذات او متشابكة من الجائز
بالمهية والواجب بالذات فالاول كانه عزيزى الاستحالة
فطرى البطلان افكيف يسوغ ان يتصحح الحق المحض من
الباطلات الصرفة ويتحصل الغنى المطلق والفعلية المحضة
من الفاقرات البحتة والهالكات الساذجة والثانى
مستبين الفساد بادى ان الواجبات بالذات ان
فرضت لا تتصور الا وهى ذوات متباينة متفارقة متفقة

فى الوجود بصحابة اتفاقية لا بعلاقة ذاتية لزومية فكيف
تتأحد منها حقيقة وحدانية محصلة فكل واحد اذن هو
القيوم الواجب بالذات فلينظر فى بساطته والثالث
تضام الحقائق المختلفة المنفصل كل واحدة منها عن
سائر ما عداها بتمام المهية وهو غير محصل للحقيقة ولا
مجد للتاحد فى المقولات المتباينة مع اتفاقها فى طباع
الجواز فما ظنك بالمختلفة بالجواز والوجوب افكيف
يلجم الجائز الباطل بالواجب الحق ويعقل ان يلتئم ويتأحد
الحق المحض من ازدواج الحق والباطل وهل الحق المحض
الا من وراء الباطل فاذن هو القيوم الواجب بالذات
والباطل الجائز خارج عنه وفاقر اليه
لا مسلوب وان عم الاجزاء بقبائلها الا انه ليس يعنى بالنحو
الاجزاء المقومة الوجودية بل بحسب نفيا الاجزاء المحمولة
العقلية اليس كل ما يتقدس عن الاجزاء بحسب تحليل العقل
فانه يتقدس لا محالة عن الاجزاء بحسب الوجود وان لم يلزم
العكس مستغرقا فكل بسيط فى العقل فهو بسيط فى الوجود نعم
ربما يكون الشى بسيطا فى الوجود وهو من المركبات العقلية

انما تصح المادة والصورة اعنى الاجزاء الوجودية
لقطان عالم الظلمات من الماديات الغاسقة دون ما
فى كورة المادة من المفارقات النورية تنبه خاطئك برب
الانوار العقلية ومبدعها   وهناك تبيان اخر
مستوعب الليس المتقرر بنفسه الموجود بذاته ليس يعقل ان
يكون مسبوق المهية والوجود بشئ فلا يسوغ ان يتقدمه
شئ ما تقدما بالمهية او تقدما بالطبع بالضرورة الفطرية و
كيف يستحيل العقل ان يكون ما ليس متقررا موجودا فى حد
نفسه قبل المتقرر الموجود بنفس ذاته او يكون احد مفروضى
التقرر والوجود بنفس ذاته قبل الاخر بالوجود او بالتقرر
فاذن بطل ان يكون المتقرر الموجود بنفس ذاته ملتئم الذات
من طبايع متخالفة او من اجزاء متشابهة والا لكان مسبوقا
بالمهية او بالطبع   اجزاء الشئ اما ما يتركب
منها الشئ وهى الاجزاء الحدية بحسب جوهر المهية والاجزاء الخارجية
الوجودية المتباينة بحسب المعنى وبحسب الوجود واما ما يتحلل
اليها الشئ وهى الاجزاء المقدارية بحسب الكمية والاتصال و
الاولىان من حيز الحقيقة المرسلة والاخيرة من حيز الشخصية

الطبيعة

الطبيعة الامتدادية فاحد الداخلين فى قوام الحقيقة ان
لوحظت طبيعته مرسلة بما هى هى لا بشرط خلط الذات
بالاخر خلطا اتحاديا او افرازها عنه افرازا امتيازيا
كان اما الجنس الطبيعى المرسل وله بجوهره الوحدة المبهمة
بالنسبة الى الفصول المتضمنة المضمنة فيه والانواع
المندرجة تحته على انه بعينه عينها واما الفصل المرسل
وهما اعتباران جوهريان لحقيقة واحدة هى النوع و
متحدان بالوجود وبالحقيقة فى اللحاظات كلها الا لحاظ
التعين والابهام حيث يلحظ العقل امرا واحدا فى نفسه محصلا
وغير محصل فيعتبر الجنس المرسل بوحدته المبهمة ويضم اليه
الفصل المرسل لا على انه يضيفه اليه على ان قد لحقه شئ
من خارج فيحصل منهما ثالث هو النوع بل على انه يتحرى
احدا من المتضمنات فيه بالتعين ويخصصه بالملاحظة فيأخذه
معه من حيث هو يعين ابهامه ويحصله فى نفس معناه لا من
حيث هو شئ اخر يقارنه فالنوع يجده العقل يحاذا عن
الجنس والفصل وملحوظا ايضا بهما فى ذلك اللحاظ وبحسبه
ملحوظين وكذلك حال الجنس والفصل بالقياس الى الاخرين هناك

اشارة [illegible] فى [illegible] الوجود على الجنس والفصل
بالوجود وذلك بان كل واحد منهما ان كان
محلا للوجود واحد بعينه قيام [illegible] واحد فى
محال متعددة والا يلزم وجود الكل الذى
هو النوع بدون وجود اجزائه وحاصل الدفع
اختيار الشق الاول ومنع لزوم قيام [illegible] واحد
بمحال متعددة اذ الجنس والفصل متحدان
وجودا [illegible]
[illegible]

اى بملاحظة العقل اياه باعتبار نفسه بالملاحظة التى التفت فيها اليه ولم يلتفت
الى الجنس والفصل وبملاحظة العقل اياه باعتبار نفس الاجزاء فانه فى تلك الملاحظة لم ينفك عن
الجنس والفصل فى نفس الاجزاء ولم يلتفت اليهما مفصلا فانه لا يلاحظ الا [illegible]
الحيوان والناطق فى نفس الاجزاء [illegible] ملحوظين [illegible] فصل [illegible]

فتارة هما يتحاذيان عن النوع ويتبين انهما جوهريان للنوع
ومتقدمان عليه تقدما بالماهية وربما يدعى بالطبع ايضا
والنوع خاصة لهما وبالجنس يتحاذى عن الفصل ويتبين
انه عرض عام له وهو علة لتقويم حصة النوع منه والحصة
مطلقا هي الطبيعة المضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد
ويدخل التقييد على التقييدية لا على القيدية فان لفظ الجزء
انما تقع على الجوهريات المحمولة على سبيل التوسع والتسامح
لانسحاب حكم الجزئية عليها بحسب ذلك اللحاظ باعتبار ولاعتبارها
بالقياس الى الحد دون المحدود وان كان الحد هو المحدود بعينه
فلذلك يتوهم ان الطبيعة المرسلة تتقدم على الشيء الطبيعي تقدم
البسيط على المركب وان لوحظت طبيعته وحدها باشتراط
ان تكون مجازة الذات ومنفصلها عما عداها مطلقا غير
صحيحة الحمل على شيء مما ينضم اليها اصلا ولا على الملتئم منها ومن
ذلك المنضم ولكن على ان تكون صالحة للاقتران او مقارنة
بالفعل البتة بواحد بعينه من الامور التي هي عدها اعني الذي
يضاهيها في الدخول في قوام الحقيقة بحسب الوجود اقترانا
انضماميا كان اما المادة واما الصورة فان كانت المشترطة لائية

على هذه الجهة في الوجود العيني مع عزل النظر عن لحاظ العقل
كانت المادة والصورة الخارجيتين وان كانت في لحاظ العقل
كانتا المادة والصورة العقليتين والجنس المرسل يحمل على
المادة مطلقا والفصل المرسل على الصورة مطلقا كذلك كما
هما يحملان على النوع لكن البسائط الخارجية من الماهيات
الجائزة ليس لها الا الجنس والفصل والمادة والصورة العقليتان
ولا هناك اوضح وان لوحظت طبيعته بشرط خلط الذات
بالاخر خلطا اتحاديا كان هو النوع بعينه وربما تكون
تقوم النوع مما يجري مجرى المادة فقط من غير صورة كالعدد
من الوحدات ثم انما الاعتبارات الثلثة اي الارسال و
المشترط لائية والمشترط شيئية سائغة اللحاظ في الطبائع المحمولة
دون الاجزاء المعنوية مع ان الطبائع محمولة على الاجزاء ايضا
فتكون لا محالة عينها فهذا مما استشكله اقوام ولعل الامر قد
اعتاص عليهم والذي انص عليه في ذلك هو ان الطبيعة
المحمولة لما كانت مرسلة لا بشرط شيء لم يكن مانع في انها ان
يدخل هناك شرط او شروط او لم يدخل فكانت لا محالة متحققة
تحقق ما بشرط شيء وما بشرط لا شيء فساغ فيها لحاظ الاعتبارات

اعتاص الامر عليه اشتد والتاث عليه فلم يهتد للصواب

بأسرها وان كانت هي معروضة احدها بعينه بخلاف الجزء فان
طبيعة الجوهري بشرط لا شيء فليس يسوغ بالنظر الى ذاته ان
يكون هناك شرط فاذن هذه اعتبارات متغايرة في انفسها
متباينة بحسب المفهومات منها الا ان اعتبار اللابشرطية
ليس مصادما ان يحمل معروضه بما هو معروضه على معروضي
شقيقيه حمل التواطؤ بل انه يسوغه واما شقيقاه فعلى
خلاف تلك الشاكلة وبالجملة اللابشرطية والبشرط لائية
والبشرط شيئية على هذا الاصطلاح انما يصح اعتبارها في
الطبيعة الابهامية بالقياس الى كل من الاشياء المتباينة التي
هي يوحد بها عينها ومبهمة بالنسبة اليها ولا اولى بها فيصح
الحمل الشايع والثانية منشأ امتناع الحمل مطلقا والثالثة
مبدأ استحقاق الحمل الاولي الذاتي فان كانت الطبيعة مبهمة
بالقياس الى تلك الاشياء في حد انفسها وفي مرتبة ابهامها
وذلك اذا كانت من جوهرياتها كالحيوان بالقياس الى
الانسان والفرس كان الحمل المتصحح حملا بالذات وان كانت
مبهمة بالقياس اليها في مرتبة اخرى بعد مرتبة الذات وذلك
اذا كانت من عرضياتها كمفهوم الابيض الى ذوات تنتسب اليها

قوله على هذا الاصطلاح انما يصح اه اعلم ان للماهية بالقياس الى العوارض الى جميع اعتبارات ثلثة احدها ان يؤخذ بشرط مقارنتها
وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء وثانيها ان يؤخذ بشرط ان لا تقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء
وثالثها ان يؤخذ غير مشروطة بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء ونسبة الماهية المجردة الى المخلوطة تباين ونسبة
كل منهما الى المطلقة عموم وخصوص مطلق لان كلا منهما مندرج تحتها وهذا الذي ذكرناه غير ما اشار اليه الخ وما اشار اليه اصطلاح آخر
وهو ان للاجزاء المحمولة على الماهية بقياس بعضها الى بعض اعتبارات ثلثة كما بينه الخ مفصلا وتوضيحه في ضمن المثال ان الحيوان ماهية مبهمة
لا تتعين ولا تتحصل الا بالفصل منضم فيه لا منضم اليه فاذا اخذ الحيوان مع فصله متعينا متحصلا يسمى المأخوذ بشرط شيء وهو
عين الانسان او الفرس او غيرهما من الانواع المتحققة واذا اخذ لا مع فصل بعينه ولا مع عدم ذلك الفصل بل بما هو هو يسمى المأخوذ
لا بشرط شيء وهو ليس عين النوع بل جنس له مع النوع نوع اتحاد هو مناط صحة الحمل واذا اخذ مع عدم تضمنه للفصل بل بانه قد انضم
اليه امر خارج عنه وحصل امرا ثالثا يسمى المأخوذ بشرط لا فهذه ان في الاعتبار الاول يؤخذ الفصل مع
الحيوان من حيث هو مرتبة تعينه وتحصله ومع ذلك داخل فيه منضم فيه وفي الاعتبار الثالث لا يؤخذ الفصل معه بما هو خارج عنه زائد
عليه منضم معه وهذا اختلاف حال هذين الاعتبارين بحسب الاصطلاح الاول فان الاعتبار الاول بحسب ذلك الاصطلاح هو اخذ
الحيوان بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا لا بخصوص الفصل المحصل له نوعا والاعتبار الثالث بحسب ذلك الاصطلاح
هو اخذ الحيوان بشرط عدم اقترانه والتئامه مع شيء وبعد ما ظهر لك ما ذكر اتضح ان في المأخوذ بشرط لا بحسب الاصطلاح
الثاني الذي كلامه رفع الله مقامه فيه شيئان ثبوتي وسلبي اما السلبي فعنوان يمنع عينيه ومتحدا ومخلوطا خلطا اتحاديا بحصله نوعا
واما الثبوتي فعنوان يمنع مقرونا مع امر لانه بهذا الاعتبار جزء للنوع وجزئيته لا يتصور الا باقترانه مع جزء آخر مثلا الحيوان المأخوذ بشرط
عدم الناطقية جزء على البدن الذي يقارنه النفس الناطقة الانسانية وحصل منهما الانسان والى الامر الاول السلبي اشار الخ بقوله لو
ان لوحظت طبيعة وحدها الى قوله ولا على الملتئم منها ومن ذلك المنضم والى الامر الثاني الثبوتي اشار طاب ثراه بقوله ولكن على
ان يكون صالحة اه ولعل المحقق الطوسي الى هذين الامرين اشار بقوله في التجريد حيث قال وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث
وانضم اليها شيء الخ واسند الشارح القوشجي الى جانب الخبط والخلط بين الاصطلاحين حتى قال البعض ان هذا القول ادل دليل على
قول من قال ان هذا الكتاب ليس من مصنفات المحقق وان كان ان يضم كلام غيره خبط في خبط وغلط في غلط و
البحث ان ما ذكرنا قد خلط وخبط بيان الشارح ونقل عن الشيخ الرئيس ما يؤيده ثم تنزل فيه لسوء فهمه قول المحقق متصلا بالعبارة المذكورة
ولا يوجد الا في الاذهان والكثرة عند ذوي خبرة ان معنى كلام المحقق روح الله روحه ومقصوده ان المادة والصورة العقليتين لا يوجد
الا في الاذهان كما صرح جدي المحقق طاب ثراه عليه بقوله وان كانت في لحاظ العقل كانتا المادة والصورة العقليتين اه وبقوله
تلك البسائط الخارجية اه فتبصر ولا تكن من الغافلين اللابشرطيين في درك المعاني منه محمد سلمه الله

الباض على ان يوخذ ذلك على طباع التقييد لا على سبيل القيد
بالقياس الى الذوات المعروضة للبياض كان هو لا محالة
بالعرض واما المهية المحصلة بالقياس الى شئ كالانسان
بالقياس الى الفرس والفلك بالقياس الى الارض والبياض
بالقياس الى الجسم فليس يعقل ان يجرى فيها التشكيك فاذن
قد استتب القول فيما يلتئم منها مهية الشئ واما الاجزاء المقدارية
التى يتحلل اليها الموجود الشخصى المتصل فهى الموافقة والموافقة
للكل فى تمام المهية والمشاركة فى الاسم والحد وليست
اجزاء الكل على الحقيقة بل انما على المسامحة والتشبيه التسنيع
المستبين فى صحفنا بالفحص والبرهان ان الصورة الاتصالية
الشخصية دائرة عند الانحلال والانفصالية واذن من
الفطريات ان الموجود بالفعل كالعين نالفعدومات المعدومات
الصرفة فكما ليس يتحلل الى المعدومات الصرفة والوحدة
الاتصالية تابى تكثر الوجود بالفعل فلا محالة تلك الاجزاء
موجودة حين الاتصال نحوا ما من الوجود هو بعينه وجود
الكل المتصل الواحد لا بوجودات متمايزة متغايرة فاذن
لها هوياتها وجود متوسط بين صرافة القوة ومحوضة الفعل

معى بالوجود الوحدانى صالحة للتباين فى الوضع والاشارة
الحسية   اما بان المتقدس القيوم الواجب بالذات
عن الذاتيات المحمولة وعن الاجزاء المعنوية فاعلم انه ليس
يتصور هناك الاجزاء الاحلالية ايضا الليس اذ اصح فاما
هى باسرها جائزات او باسرها واجبات او متشابكة فعلى
الاول يبطل تشابه الكل والجزء فى الحقيقة وعلى الثانى يكون
الواجبات بالذات غير موجودة بالفعل المحض بل بالقوة
المتوسطة وعلى الثالث يعود المحال الاول جميعا مع ارتفاع
تشابه الاجزاء ايضا بعضها بالبعض فى الحقيقة ثم ان
التقدس عن الجهة والوضع وبالجملة عن المادة وعوارضها
يضمن احالة ذلك   كانك من حيث التمعت لك
البساطة الحقة تعرفت ان القيوم الواجب بالذات يمتنع ان
يصير جزء الحقيقة ما ساحة اصلا الليس لا تناحد حقيقة
وحدانية من الواجب بالذات ومن ذات جائزة البتة
وبالجملة جل الجناب الوجوبى الربوبى عن ان
يعقل له سبب به او سبب منه او سبب عنه او سبب فيه او
سبب له الا سبب له اصلا وهو سبب الاسباب على الاطلاق من

غير سبب   تحقق ان القيوم الواجب بالذات
انيته هى نفس مهيته والدليل على استحالة كون وجوده وراء
مهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل كثرة مفتاقة
الى مبادى فمبدأ المبادى ليس يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه
بتة الليس بالله البساطة الحقة لا يمكن تحليله الى حيثيتين
اصلا ولا انتزاع الكثرة منه بوجه ما ابدا وان مبدأ المبادى
هو البسيط الحق فلا يكون حيثية الوجود فيه وراء حيثية
المهية بل ان حيثية المهية هناك هى بعينها حيثية الانية
ومن سبيل اخر اما دريت ان مطابق الوجود
فى ظرف ما هو نفس حيثية الذات المتقررة فى ذلك الظرف
فاذا كانت المهية بنفسها متقررة فى الاعيان لا بحيثية ما
وراء نفسها مطلقا كانت لا محالة هى بنفسها مطابق الوجود
العينى فلم يكن نسبة الوجود اليها نسبة العوارض واللواحق
افيسوغ ان تكون نفس حيثية المهية بما هى هى مطابق شىء ما
من العوارض واللواحق وقد كان يتبين لك انه ليس يصح
هناك ذاتى للمهية داخل فيها فاذن الوجود هناك هو
بعينه نفس المهية ومفاده هو تحقق نفسه لا تحقق شىء

[illegible]

فانیض ان وجوب التقرر والوجود بالذات هو نفس الحقیقة وتاكدها وهو ینبوع كل حقیقة ومبدأ كل وجود فكیف لا یكون هو بنفسه حقیقة غیر لاحقة بمهیة ولا متعلقة بحقیقة اخری [illegible] والی سبیل البیان طریق اخر مستفیض هو ان وجود الشیء لا یکون من لوازمه المقتضاة لمهیته والا كانت المهیة مخلوطة به فی مرتبة الاقتضاء المتقدمة علیه اذ الوجود المصدری اول العوارض المنتزعة من المهیة المتقررة وان كانت علة اللوازم بالذات هی نفس المهیة ولاحظ للوجود المنتزع العارض من العلیة الا بالعرض فاذن الموجود بالذات انما الوجود نفس حقیقته لا من لوازم مهیته فاذن لیس یصح تحلیله الی مهیة ووجود والا كان لیس یصح الجزء منه فهو لاحد الحق وما سواه زوج ترکیبی وستزداد فی ذلك استبصارا ان شاء الله

لعل اضافة الوجود الی القیوم الواجب بالذات اذا قیل وجود القیوم الواجب بالذات اضافة بیانیة علی اصطلاح النحاة علماء اللسان وذلك بمعنی قولنا مهیته هی بعینها انیته علی اصطلاح علماء الحقایق نحن

[illegible]

[illegible]

معاشر الحکماء المتالهین انما نعنی بقولنا مهیته تعالی هو بعینها انیته ان نسبة مفهوم الوجود المطلق الانتزاعی الفطری ومفهوم الموجود المشتق منه وكذلك مفهوم وجوب التقرر والوجود بالذات ومفهوم واجب التقرر والوجود بالذات الماخوذ منه الی نفس ذاته الحقة عز مجده كنسبة مفهومی الانسانیة والانسان الی نفس ذات الانسان لا كنسبة مفهومی الزوجیة والزوج ومفهومی ذی الزاویة وذی الزوایا الی مهیة الاربعة ومهیة المثلث ولسنا نعنی ان هذه المحمولات العقلیة والطبایع المعقولة المنتزعة التی لیست هی وراء المعانی المصدریة الانتزاعیة هی عین ذاته المتقررة الحقیقیة وحقیقته الحقة المتاكدة ذات الذوات وحقیقة الحقایق وینبوع المهیات والانیات وكیف یسوغ ذلك من له طباع الغریزة الانسانیة فكیف من نضج نضج العلم ونشا له طبع الفلسفة ویحل عرش تسویة الحکمة فمفهوم الوجود المصدری زاید علی جملة الحقایق والمهیات لکن الاول الحق الواجب بالذات بذاته مبدأ الانتزاع ومصداق الحمل واما المهیات الثوانی فعلی جملة الجائزات

[illegible]

فهو حيث هو من تلقا الجاعل لا من حيث الذات بما هي
وكون المعنى المصدري الانتزاعي بعد مرتبة الذات ليس يصادم
صدق الحمل وتحقق الحكم بمفهوم المحمول بحسب تلك المرتبة
اليست الانسانية والحيوانية المصدريتان متاخرتين عن
نفس ذات الانسان ومفهوم المحمول اعني الانسان والحيوان
منحفظ في مرتبة المهية من حيث هي هي اذ العقل يقضي ان
الانسانية او الحيوانية المنتزعة اخيرا ليس مطابقها وما ينتزع
هي منه بالذات الا نفس المهية من حيث هي هي وبالجملة مهما كان
مطابق انتزاع المعنى المصدري اخيرا نفس جوهر ذات
الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول الماخوذ منه منحفظا لا محالة
مع الموضوع في مرتبة ذاته بذاته وان لم يكن المعنى المصدري
في تلك المرتبة بل كان منتزعا اخيرا ولكن من نفس الذات
بما هي هي فاذن الموجود المصدري بعد مرتبة ذات الاول
الحق وهو تعالى شانه موجود في مرتبة ذاته بنفس ذاته لا
باقتضاء من تلقاء ذاته لعلك بين نسبة الانسانية
الى ذات الانسان ونسبة الموجودية الى الموجود الحق
سادريت من لا تفاق بوجه اتحادها اصلا فاستبينا من

وجوه اخر وقرنا مبينا ليس ذات الانسان يكتنهها
العقل ويجدها مرتسمة في النفس فينتزع منها الانسانية
والموجود الحق يمتنع ان يجده ذهن او يناله عقل ولو من
القادسات العاليات بل انما العقل يدرك مفهوم الوجود
ثم الفحص والبرهان يشهدان على شدة الوله والدهش ان
له مبدأ او مطابقا لا يتمثل في القوى العاقلة بمعاير الانظار
ولا يستغرقه العقول القادسة بمقاييس الافكار فهنالك
يعقل المعنى الانتزاعي فيفهم ان له منتزعا منه بالذات
وفي الانسان يعقل المنتزع منه ثم ينتزع المعنى وايضا
ليس يصدق الانسان انسان بالضرورة المطلقة بل على التقييد
بمع الوجود ومع المجعولية وان صدق لا بالوجود ولا
بالمجعولية ويصدق الاول الحق موجود بالضرورة لا بتقييد اصلا
بل على الاطلاق الذاتي الازلي السرمدي وكذلك سنة
الصفات قاطبتها في ذلك الجناب عسى ان
يتساق عليك ان مفهوم الوجود مفهوم واحد منتزع من
جملة المهيات المتخالفة فكيف لا يكون الا معنى مصدريا
ماخوذا من نفس جوهر المهية لا من حيثية تقييدية عندها

كالانسانية من الانسان والفرسية من الفرس فاحدس مما
تلى وكن على ذكر من افتراق النسبتين بالحيثية التعليلية
اثباتا ونفيا فمبدأ انتزاع الانسانية والفرسية مثلا هو نفس
الانسان والفرس بما هما انسان وفرس ومبدأ انتزاع الوجود
هو نفس الانسان مثلا لكن لا بنفسه وبما هو هو بل من تلقاء
الجاعل ومن حيث هو صادر عنه اي حيثية الانسانية لا حظ
لها بخصوصها من مناطية انتزاع الوجود بل الانسان انما
ينتزع منه الوجود بما هو منتسب الى الموجود الحق انتساب
المجعولية والصدور عنه فاذن خصوصية الانسان ملغاة
في مناطية الانتزاع حتى لو كان مكانه العقل او الفلك او
اية مهية فرضت في المجعولية والصدور عن الموجود الحق
الواجب بالذات كانت صحة انتزاع الوجود متحفظة على شانها
فاذن قد بان فرق ما بين المنتزع منه وبين مناط الانتزاع
ومطابقه فخصوصيات المهيات المتقررة موصوفة بصحة
انتزاع الوجود منها ولكنها ملغاة في مبدأية الانتزاع ومناطيته
بل انما مناط مبدئية الانتزاع هو القدر المشترك بين كل
المجعولات المتقررة اعني حيثية صدورها عن الجاعل القيوم

الواجب بالذات واستنادها اليه جل جنابه والمعنى بالوجود
ومفاده هو كون نفس المهية تحقيقية في ظرف ما لا فرضية تقديرية
وانما ذلك بجعل الجاعل اياها جعلا بسيطا فاذن قد صار
الامر الى ان مبدأ انتزاع طبيعة الوجود وما ينتزع منه
معنى الموجودية المصدرية مطلقا على ان هو المطابق
بالحقيقة انما هو القدوس الحق القيوم الواجب بالذات
فلذلك اي شيء استند اليه اية مهية كانت صح انتزاع
طبيعة الوجود منه فاذن خصوصيات المهيات انما لها
المدخلية في تخصص طبيعة الوجود وتخصصها بالاضافة
اليها وليس لشيء منها بحسب الخصوصية قسط مدخلية
ما البتة في مبدأية الانتزاع ومناطيته فاية مهية لوحظت
فانما منشأ انتزاع الوجود منها هو القيوم الواجب بالذات
ومناط الانتزاع استنادها اليه والوجود المنتزع يتخصص
ويتخصص بالاضافة اليها فهذا شان الوجود واما الانسانية
والحيوانية مثلا اعني المعاني المصدرية للذاتيات فليست
على تلك الشاكلة وكذلك الزوجية والفردية مثلا اعني لوازم
المهيات فمنشأ الانتزاع هناك خصوصيات المهيات

بما هو تلك المحض الخصوصيات فالمنتزع منه ومطابق الانتزاع
فيها واحد هو خصوصية الهيئة ولكن في الذاتيات بنفس
الخصوصية بما هي هي وفي اللوازم بنفسها لا بما هي هي بل بما
لها العلية والاقتضاء لها فاذن قد عاد الامر كله
الى اقليم الله ورجع الوجود كله الى صقع الله فاشهد
ان الموجود الحق هو الواحد الحق الشخصي القيوم الواجب
بالذات الليس لا يعنى بالموجود الا ما هو منشأ انتزاع الوجود
ومصداقه ومطابقه بالذات وان انتزع مفهوم الوجود
عما سواه بالاستناد اليه على ان هي حين ما هي متقررة موجودة
بالفعل من جهة ذلك وشتان ما باطلة الماهيات هالكة الذوات
بالليس الساذج والسلب البسيط في حد انفسها بحسب لحاظ
ذواتها بما هي هي فاذن قد استبان ان القيوم الواجب
بالذات هو الحقيقة والذات والهوية على الحقيقة وما سواه
مجازات في التقرر والوجود وان مجازي في الوجود بحسب لغة الحكمة
الحقة الخالصة التي واضعها الحدس والفحص والبرهان
وان شاع اطلاق الحقيقة والموجود عليها حقيقة بحسب
وضع اللغة اللسانية ولعل هذه المرتبة هي كنه الكفر بالطاغوت

وحقيقة

وحقيقة الايمان بالله في التنزيل الكريم اذ قال عز من قائل
فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة
الوثقى لا انفصام لها فلعل الطاغوت كل عالم الامكان بسلطانه
الجلي الذي هو صنم الهلاك بطباع الجواز الذي هو طلسم البطلان
والعروة الوثقى نور اليقين الحق الخالص الذي لا تعتريه قوادم
الشكوك وظلمات الاوهام من حوله ولا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه والله تعالى اعلم برموز خطابه واسرار
وحيه وكان قوم الذوق وفريق الشهود من العرفاء المتصوفين
اذ يدينون بوحدة الوجود وتوحيد الموجود وفئة التحمد
وحزب الثلة من الفلاسفة المحصلين حيث يقولون الوجود
جزئي حقيقي قائم بذاته وانما لفظ الموجود الواقع على غيره
من باب المشمس والحداد الواقعين على الذوات بمعنى الانتساب
لا بمعنى الانتزاع لو كانوا يشعرون بسر العلم ويبصرون دخلة
الحكمة فينطقون بالحق ويمضون تشبيه الحق المحض و
الباطلات من حيث الذوات بالبحر والامواج وتعطيل العقل
عن انتزاع الموجودية المطلقة الفطرية من الجائزات المتقررة
بالفعل بالجاعل لكانوا من الحكماء الفضلاء اليمانيين لا اليونانيين

انبا الحقيقة ورصاد المواقيت واوليا خلع الاجساد واقوام رفض النواسيت ولكان مابه يلبسون مكيال الحق والتحصيل وما عليه يعولون ميزان الصدق والتعويل

وليكن من المحقق عندك انه كما ان النظر فى تقرر ما ووجود ما بل فى طبيعة التقرر والوجود يسوق العقل الى اثبات تقرر بالذات ووجود بالذات اعنى المتقرر بنفسه الذى مهيته هو بعينها تقرره ووجوده فكذلك كل طبيعة هى كمال مطلق للتقرر بما هو تقرر ومطلقة مطلقة للوجود بما هو وجود كالعلم والقدرة والحيوة والارادة والاختيار العين كما ان مبدع المهية ومفيض الوجود يجب ان يكون لا محة فى نفسه حقيقة حقيقة موجودة فكذلك واهب الكمال المطلق للموجود بما هو موجود ومفيضه ولا سيما اذا كان واهبا ومفيضا بذاته يجب لا محة ان يكون فى نفسه متجليا بذلك الكمال غير عرى منه فلذلك يمتنع ان يكون شى يهب كمالا ما لذاته ويفيضه على نفسه فكما ان الوجود ليس يسوغ ان يكون من لوازم المهية على الاصطلاح الشايع بل يجب ان يكون اما عينها البتة او مفاضا عليها من تلقاء الغير فكذلك الكمالات

هذا اذا لم قوله مبدع المهية كان فرد موجود ما اولم قوله ومفيض الوجود

الحقيقية المطلقة للوجود بما هو وجود وكيف يكون الشى مفيض الوجود على نفسه وهو مسلوب الوجود فى حد نفسه او واهب الكمال لذاته وهو ممنو بالنقص فى مرتبة ذاته وبالجملة المفيض لا محة اكرم واجد من المفاض عليه فكيف يكون الشى مفيضا على نفسه فاذن يجب ان يكون فى الوجود وجود بالذات حتى يتصور وجود ما وفى العلم علم بالذات حتى يتصور علم ما وفى القدرة قدرة بالذات حتى يتصور قدرة ما وفى الحيوة حيوة بالذات حتى يتصور حيوة ما وفى الارادة والاختيار ارادة بالذات واختيار بالذات حتى يتصور ارادة ما واختيار ما وكذلك فى السمع والبصر وفى كل ما هو كمال على الاطلاق وهذا سيطلق القران الكريم وفوق كل ذى علم عليم فاذن يجب ان يكون القيوم الواجب بالذات فى مرتبة ذاته موجودا بالذات وواجبا بالذات وعالما بالذات وقادرا بالذات وحيا بالذات ومريدا مختارا بالذات وسميعا بالذات وبصيرا بالذات حتى يصح هذه الاشيا لا بالذات فى غيره من تلقاء فيضه ووجوده فهو جل ذكره بنفس ذاته يستحق هذه الاسما الاجلية ما ورا

فان قيل لم تحقق عليم بحكم علمه عين ذاته الخ ... ارجع الى القول شتى العلم اذ المحذور ان ما ان يكون ... اذا لوحظت الى العلم تفصيلا او عليم ... فوق كل ذى علم عليم ... ذو علم ... صحة هذا الحكم مما تعقد ... النظر الاجمالى ... علم ليس فوقه عليم لا علم اجمالى ... وعلم ما فوقه علم وانما ... بالنظر التفصيلى ... علم والمحذور ... اطلاق ... صح تحقق علم علمه عين ذاته

احدية ذاته الحقة اصلا لا تقييدية ولا تعليلية فهو يجب بما
يوجد ويوجد بما يجب ويعلم بما يقدر ويقدر بما يعلم ويريد
ويختار بما يقدر ويعلم ويقدر ويعلم بما يريد ويختار ويسمع
بما يبصر ويبصر بما يسمع فكل حيثية كمالية هي زينة الذات وحلية
الحقيقة فانها مضمنة في حيثية الوجوب بالذات بل هي بعينها
نفس قاطبة الحيثيات الجميلة الكمالية فاذن هو بنفس ذاته
الاحد البسيط الحق وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة
كله ارادة كله اختيار كله سمع كله بصر كله وسنستانف نمطا
من بسط القول في ذلك من ذى قبل ان شاء الله تعالى
فاذن الحقيقة الحقة هي الوجود القائم بذاته ثم الحقائق والوجودات
كلها اظلال الوجود الحق والوجوب الحق هو القائم بذاته ثم
الوجوبات كلها اظلال الوجوب والعلم الحق هو القائم بذاته
ثم العلوم كلها اظلال العلم وكذلك سنة القدرة والحيوة والارادة
والاختيار والسمع والبصر والاحدية والوحدة
هل قرع سمعك في طبقات الصناعة ان المشائية تذهب
الى ان كل متباينين في التقرر وفي لحاظ العقل اما انهما مفترقان
بتمام المهية ليس بينهما اشتراك طبيعة ما جوهرية اما او عرضية

من سنخ المهية فهناك طبيعة ما مشتركة جوهرية هي الطبيعة الجنسية
ومنضمات اليها هي فصول ومقومات والمتحصل عند التضام
افراد نوعية لتلك الطبيعة والتضام ثم تضام اتحادي على
سبيل التعيين والتحصيل وعلى الجهة التي اومانا اليها
من قبل او هما متشاركان في الحقيقة النوعية والمهية
بتمامها مشتركة بينهما وانما الافتراق من بعد المهية بمنضمات
عرضية لاحقة مصنفات او مشخصات والمتحصل بالتضام
افراد صنفية لجوهر المهية او افراد شخصية والتضام
تضام اقتراني تتخصص به التعين وتتشخص به الاشارة و
ليس يصح قسم رابع بل القسمة مستوفاة ضابطة حاصرة و
الرواقية ولا سيما الاشراقية تفسخ الضبط وتدفع الحصر
ذاهبة الى ان الافتراق ربما يكون لا بسنخ المهية لا بتمامها
ولا ببعضها منها ولا بمنضمات زائدة فصول ومقومات او
عوارض ولواحق بل انما بكمال نفس المهية ونقصها على ان
يكون لسنخ المهية بما هي هي مراتب في الكمالية والنقص و
عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء مالها من العرض
بالقياس الى افرادها المتخصصة لنفس المهية وامر ما اخر

زايد عليها في الوجود او في بعض لحاظات العقل فالعرض هناك
بالقياس الى الانضمامات والمتحصل من الانضمامات افراد
متخالفة بالمنضمات المعتبرة في ذوات الافراد وما نحن بسبيله
هو العرض في نفس المهية بالشدة والضعف واما المتحصل
في كل مرتبة بعينها هو نفس طبيعة المهية على الشدة والازدياد
او على الضعف والنقصان فهذا تحديد حريم النزاع على
حدة ويجب تقديس الواجب بالذات عن تلك الاقسام جميعا
تبيان الامر في التوحيد   اذا فتي بما قالته المشائية
ولست اضمن تصحيح احتجاجاتهم عليه فما تداولته الاتباع انه ان
لم يكن في الاكمل شيء ليس في الانقص فلا افتراق وان كان
فاما معتبر في سنخ المهية فلا اشتراك واما زائد عليها فتكون
لا محة اما فصلا مقوما واما عرضيا لاحقا ليس في مستقر
الانحصار ولا على حد الحريم المحدود ليسوا يضعون التفاوت
بكمالية نفس المهية كالسواد والحرارة ونقصيتها الا بشيء زايد
عليها وهما غير معتبرتين في سنخ المهية بل هما وحدة مبهمة
عرضية بحسب مراتب نفسها في الكمالية والنقصية واما
متمسك شركائنا السلاف كالشيخ في الشفاء وغيره من اتباعه

انقداب الامر ... باوالاكسم التشبيه ... استشعار ... ق

٣٤١

والترب بالكسر اللدة والسن ... ق

وهو ان ذات كل شيء واحدة فيجب ان يكون ذات الشيء لا تزداد
ولا ينقص تنقص فانه ان كان مهية الشيء وذاته هو لا نقص
من حدود الزيادة والنقصان ولا زيد غير لا نقص فالا زيد
غير ذاته وكذا ان كان لا انقص وكذا ان كان الاوسط واما
المعنى المشترك للثلثة الذي ليس واحدا بالعدد بل بالعموم
فليس هو ذات الشيء الواحد بالعدد فليس لك ان تقول ان
الزايد والناقص والوسط تشترك في معنى واحد هو ذات
الشيء فانه وان كان في حد الحريم لكنه ليس على مستقر الاحدا
والاستقامة فان ما لا يحتمل الاشتراك والتعميم انما هي الوحدة
العددية الشخصية المعينة واما الوحدة بالعموم فهي الوحدة
المبهمة التي هي للطبائع المرسلات والوحدة العددية الشخصية
المبهمة التي هي هيولى عالم الاسطقسات فليستا تأبيان
انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها في المراتب المتكثرة
المتباينة فكما ان في الطبيعة المرسلة عرضا بحسب انواعها
المتباينة بالفصول واشخاصها المتكثرة بالعدد بالمشخصات
فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب نفسها الكمالية والنقصية
فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ابهامها بالقياس الى الافراد

النوعية ولافراد الشخصية فكذا يكون بالقياس الى المراتب
التمامية والنقصية والطبيعة المرسلة الواحدة فى حد
نفسها بالوحدة المبهمة العمومية تعم المراتب باسرها فى جميع
الصور وكذلك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات
المبهمة الواحدة بالتشخص تلك الوحدة بالقياس الى مراتب
التنوعات والتشخصات التى لها بالعرض
المستبين لك فى تضاعيف الصناعة ان تكثر الطبيعة
المرسلة بالذات هو بعينه تكثر اشياء الطبيعة بالذات
وتكثر اشياء الطبيعة بالذات هو تكثر الطبيعة المرسلة
بالعرض وانما ذلك لان الطبيعة المرسلة داخلة فى قوام
الشئ الطبيعى وهو الفرد ومن جوهريات ذاته بما هو فرد لها
والشئ الطبيعى بما هو فرد الطبيعة المرسلة خارج عن قوام
جوهرها ومن خواصها وعوارضها التى بعد الذات فى
مرتبة اخرة وان هذا الا التضمن الفرد ما هو من عرضيات
الطبيعة فى لحاظ التعين ولا ابهام البتة فالكثرة بالعدد
للافراد بالذات كثرة بالعدد للطبيعة بالعرض ثم ليس يصح
ان توصف الطبيعة بالكثرة بالعدد بالعرض الا من حيث

الكثرة بالعدد التى هى للافراد بالذات اليس مفاد الوحدة
او الكثرة بالعدد هو حد الوجود او تعدده وليست الطبيعة
توجد الا بعين وجودات الافراد فاذن تكثر المراتب
الكمالية والنقصية اما هو تكثر سنخ الطبيعة المرسلة بالذات
فيكون هناك طبيعتان مختلفتان فى سنخيهما لا طبيعة واحدة
مختلفة بالكمالية والنقصية واما هو تكثرها بالعرض فيكون
الكمالية لا محالة بشئ يزيد على جوهر الطبيعة ويعرضها بعد
الذات فى مرتبة اخرة لا بنفس الطبيعة فيكون المرتبة
الكمالية فردا ما من الافراد متحصلا من فصل مقوم او
عرض مصنف او مشخص البتة فهذا سبيل تقويم البرهان
فاذن ذات الشئ لا يحتمل الزيادة والنقصان وكذلك
ما هو مقوم الذات لا يحتملهما فانه ان كان اذا زاد
قوامها بزيادته فالذات المتقومة ليست هى الا ما ازيد فيه او
نقصانه فليست هى الا لا نقص فيه او بما هو هو لا من
حيث هو يزيد او ينقص فيكون المقوم هو المعنى العام
المرسل فاما مشتبثات اولئك الاقوام من
ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعرض

هذه عبارة الشيخ اتباع الرواقيه فى كتاب المطارحات

ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرضى ايضا لما يقسمه فالتفاوت
فى المقادير بنفس المقدار وليس الزايد خارجا عن المقدار
بل ما زاد به هو كما ساوى به فى الحقيقة فليس الافتراق بين
الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط و
نقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا
فى السوادية وما افترقا فى امر خارج عن السوادية فصلا
كان او غيره فان التفاوت فى نفس السوادية فالجامع بين
هذه الاشياء كلها التامية والنقص فى نفس الماهية وان
حد الحيوان هو انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة
ثم الذى نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لاشتراك
الحساسية والمتحركية فيه اتم فتكون حيوانية الانسان مثلا
اتم من حيوانية البعوضة مثلا وان لم يستعمل فى ذلك ادوات
التفضيل والمبالغة بحسب اللغة اللسانية فالحقايق لا تقتنص
من الاستعمالات اللغوية ولا الاطلاقات العرفية الجمهورية وان
الوجود القيومى الوجوبى اتم لامحة من وجودات الحادثات
الفاترة الهالكة فواهنة الاساس موهونة البنيان فان
المقادير الزايد والناقص ماهية المقدار فيها على شاكلة

واحدة وليست طبيعة المقدارية فى احدهما ازيد بل انهما فى
حد المقدار الفردى اختلفا فى التمادى على ابعاد محدودة
الى حدود معينة وذلك لامر خارج عن طبيعة المقدارية
بما هى مقدارية عارض لها من جهة اختلاف استعدادات
المادة المنفعلة وهو يستتبع كون الفردين فى حد نفسيهما
الفرديتين بحيث اذا اعتبر مقيسا احدهما الى الاخر كان
هناك زيادة بحسب الهوية الفردية العارضة للطبيعة اخيرا
بعد مرتبة الماهية المرسلة لا بحسب نفس جوهر الطبيعة فالخط
الطويل والخط القصير ان لوحظا من حيث طبيعة الخطية
اى البعد الواحد كان كل منهما طولا حقيقيا بضاهى الاخر
فى انه بعد واحد ولا يعقل بينهما فى هذا الطباع تفاوت
اصلا وان لوحظ احدهما بقياسه الى الاخر كان الازيد
منهما طولا اضافيا مفضلا على الاخر بحسب خصوص الهوية
الفردية فالطول الحق ليس يقبل الازيد والانقص بل انما
الطول المضاف وكذلك الكثرة بلا اضافة هى العدد و
الكثرة بالاضافة عرض فى العدد والكثير الحق ليس يقبل
الاكثر ولا الاقل بل انما الكثير المضاف وطبيعة السوادية

ايض في السوادات المختلفة بالشدة والضعف على سبيل
واحد وانما ذلك لاختلاف بحسب خصوصيات افراد الطبيعة
ومن حيث الاضافة العارضة لا في جوهر الماهية وسنخ الحقيقة
فالسواد الحق لا يقبل اشد واضعف بل الشيء الذي هو سواد
بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما
يعرض من السواد فهو لا يقبل لا اشد ولا اضعف في حق نفسه
بل انما عند ما يوخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين
وهما السواد الصرف والبياض الصرف بعينهما لا وسائط
ولا تزداد بذلك انواع التقابل ولا يستلزم اشتراط
التضاد الحقيقي بغاية الخلاف على ما في الفلسفة الاولى
الالهية والحكمة التي هي فوق الطبيعة ثم ليس فصل الحيوان
هو الاحساس والتحرك بالفعل بل هما من الافعال والخواص
العارضة وانما الفصل مبدأ القوة على الاحساس
له من الآلات والهيئات وربما تختلف بحسب الانواع
المختلفة التي تحته وكما ليس اذا كان بعض الناس افهم و
بعضهم ابلد فقد قبلت القوة النطقية زيادة ونقصانا
بل ولا لو كان واحد من الناس لا يفقه شيئا البتة كالطفل

ففصله هو ان له في جوهره القوة التي اذا لم يصدها صاد
فعلت الافاعيل النطقية وهي واحدة ولكنها يعرض لها تارة
عوز الآلات القلبية والدماغية مثلا وتارة معاسرتها
وعصيانها فتختلف بحسب ذلك افعالها وطباعها تابعة
على مشاكلة كما انا نختلف افعالها بحسب اختلاف المنفعلات
والمادة التي تفعل فيها وربما تكون النفس الشخصية
ناقصة في جوهرها الشخصي لنقصان استعداد المادة
التي تستحقها فليس النقص ولا الحدس ولا شيء من
مضاهياتها في النفس للفصل المقوم للانسان المرسل بما هو
انسان بل هي عوارض وخواص لسنخ الماهية المرسلة واكمال
النفس فيها من جهة الاستعداد المتولد من استعداد
استعداد الفاعل واستعداد المنفعل فاما الذي للفاعل
نفسه فغير مختلف فاما كمال القيوم الواجب الذات
وغاسقيته فبحسب حقيقته الوجوبية لا بحسب القدوسية لا
بحسب ماهية مشتركة وقد دريت ان الحقيقة الحقة هي
بالحقيقة مبدأ انتزاع الوجود وانما ينتزع من الجائزات
الباطلة من تلقاء استنادها الى الحقيقة الحقة فلذلك

يختلف الوجود القيومي الواجبي والوجودات الجائزة الهالكة
بالاولوية ولا اولوية والكمال والنقص من جهة تامية الحقيقة
الغير المشتركة ونقصانيتها لا ان في مفهوم الكون المصدري
شدة وضعفا فالتامية والنقص في الهوية الوجودية
شدة وضعف في الكيف وقلة وكثرة في الكم المنفصل
وزيادة ونقصان في الكم المتصل فتلك انحاء مختلفة تستحق
اسامي مختلفة اليس ما به الفضل في التامية المقدارية
بما هي تلك التامية ليس نفس الهوية التامة بل عضة من هوية
منها مضاهية الحقيقة للهوية الناقصة ولمساويها التي
هي العضة الاخرى من الهوية التامة فلذلك لم يكن يمتنع هناك
الاتحاد في الوجود اذ كانت الحقيقة المشتركة هي الممتد بالذات
وانما الافتراق بتخصصات الابعاد الامتدادية في المساحة
وفي التامية التي في الكمية الانفصالية بما هي تلك التامية ايضا
عضة من الهوية التامة ولكن مباينة الهوية في الوجود
للعضة الاخرى منها ولمساويها التي هي الهوية الناقصة
وليس يتصور هناك الاتحاد بالوجود اصلا واما التامية التي
في الكيف بما هي تلك فقطباعها ان ما به الفضل فيها ليس عضة

من الهوية التامة موجودة او موهومة بل ما به لا تنية هناك
هي بعينها خصوصية الهوية التامة من حيث هي تلك الهوية
بكلية ذاتها الخاصة وانما يستتب ذلك لو كان للطبيعة بما
جنسية كالماهية السوادية فصلان يحصلان حقيقتين
متباينتين يكون واحدة منها بنفسها اتم واشد من الاخرى لا
بحسبها المماثل في الوجود او في الوهم للجزء الاخر اذ لو صح ذلك
من انضمام طبيعة نوعية مشتركة وعوارض لاحقة مصنفة
او مشخصة كانت تلك العوارض لا محالة مباينة للطبيعة المعروضة
متمايزة عنها في الوجود والتصور وان كانت الطبيعة موجودة
بعين وجود الصنف والشخص فيه فكان ما به الاتمية في الحقيقة
الشديدة الصنفية او الشخصية عضة منها متميزة الوجود
او الوضع وهو خرق الفرض ومخالفة للحدس والفطرة فاذن
قد استبان سبيل البرهان على ان الشدة والضعف تباين
الحقيقة النوعية واختلاف الفصول المقومة والشديد و
الضعيف مختلفان بالنوع وكذلك الكثرة والقلة والكثير و
القليل بينة واما الزيادة والنقصان فباختلاف المتخصصات
وتكثر الهويات الشخصية وكان ذلك ايضا على سلف العشرة

٢٥١

عسيرا فاضطرهم الى ان يكلوا الامر الى الحدس الصائب
فاذن ليس في الكيف زيادة ونقصان ولا تزيد وتنقص بل
انما شدة وضعف واشتداد وتضعف ولا في الكم شدة
وضعف ولا اشتداد وتضعف بل انما الزيادة والنقصان
والتزيد والتنقص واما مقولة الجوهر فليس يصح فيها شيء
من ذلك وليس الاشتداد بقاء الضعيف متغيرا في نفسه
ولا بانضمام شيء ما اليه بل بتحرك الجوهر الموضوع باقيا بعينه
على ان ينسلخ عن النوع الضعيف ويتلبس بالنوع الشديد
بالحركة وهذا الاخير قد استمر عليه اتفاق الفئتين
فان شاء شاء ان ينقاد للحق وان يستمع لضابط الاختلاف
التشكيكي فليعلم ان التشكيك هو ان تختلف نوع الطبيعة
المرسلة على افرادها المتفقة في نحو الفردية وفي درجة الفردية
وانواعها اولوية واقدمية واتمية اما بالاشدية او بالاكثرية
او بالازيدية واما الاختلاف بالنفسية والجزئية وبالذاتية
والعرضية فوراء طباع التشكيك وليس يسوغ شيء من
الانواع في المهية وفي جوهرياتها اما الاولان فلا ستواء
نسبة الطبيعة الى الاشياء الطبيعية التي هي ذاتيتها واتباع

كحلل الاقتضاء بين جوهر الشيء وجوهريته واما الاخيران
الثلثة فلما تلى عليك والنقض بالعارض ساقط فالذي
يتوهم بالتشكيك مطلقا هو العرضي المحمول والكمالية المعتبرة
في كل انية منه انما هي في خصوصية الفرد العام في المعروض
من افراد العارض لمبدأ الاشتقاق المحمول بحسب الهوية
الفردية فطبيعة السواد مثلا على التساوي الصرف في افرادها
الشديدة والضعيفة قاطبة وانما المتشكك مفهوم الاسود
على معروضي الفردين المختلفين بالشدة والضعف في
حد الهوية الفردية واما ازدياد الطبيعة المرسلة في بعض
الافراد فقد احاله البرهان المتلو عليك احالة مرسلة
على الاطلاق فكما الكمية ازيد في انها كمية من كمية وان كان
كمية ازيد من كمية ولا كثرة اكثر في انها كثرة من كثرة وان كان
كثرة اكثر من كثرة ولا سواد اشد في انه سواد من سواد
وان كان سواد اشد من سواد فكذلك لا متكمم ازيد في انه
متكمم من متكمم وان كان متكمم ازيد في الكمية العارضة له
من متكمم اخر في كميته العارضة ولا متكثر اكثر في انه متكثر من
متكثر وان كان متكثر اكثر عددا العدد العارض له من متكثر

٢٥٢

اخرى علاوه القائم فيه ولا مسود اشد فانه اسود من مسود
وان كان مسود اشد في سواده القائم فيه من مسود اخر
في سواده فاذن لا تشكيك الا في المشتق عن العوارض
المختلفة بالتامية والنقصية في حد هوياتها المتخصصة
لا في سنخ مهيتها المرسلة بالقياس الى موضوعاتها التي هي
افراد بالعرض للمشتق واذ مقولة الجوهر مهية متقومة غير
قائمة في شيء فلا تشكيك فيها اتم ولا جوهر اتم جوهرية من
جوهر بل انما الجواهر الاولى اعلى واقدم من الجواهر الثانية
في التجوهر والوجود لا في الجوهرية ورب حقيقة جوهرية هي كاملة
تامة بحسب ذاتها الخاصة بالقياس الى حقيقة اخرى ناقصة
جوهرية كالعقل بالنسبة الى الهيولى والانسان بالنسبة الى الفرس
لا في طباع الجوهرية ولا على شاكلة التامية التي تعرفها في
الكيف والكم ثم المتصل والمنفصل والوجود المطلق الفطري
التصور يختلف في الموجودات بالاولوية والاقدمية وليس تصور
لدا افراد متحصلة في انفسها حتى يصح اختلاف بينها بالتامية
والنقصان بل انما حصص متخصصة متمايزة بنفس الاضافة
الى الموضوعات المختلفة لا قبل الاضافة   الم يستبن

للذات حيثية الوجوب بالذات فعلية محضة من كل جهة
ليس بعينها شوب بقوة فلا تشذ عنها حيثية ما كمالية اصلا
بل هي بعينها جملة الحيثيات الكمالية والتامية والفوقالتمامية
فاذن موجود الواجب بالذات وكمال الوجود وحقيقته وكمال
حقيقته واحد وكذلك كماله واقصى الكمال اي لا تناهيه في
مراتب الشدة واحد فليس يصح ان يكون واجبان بالذات
مختلفا الهوية بالتامية واللاتامية حتى يكون احدهما اتم حقيقة
واكمل هوية واجمل ذاتا واسبغ كمالا من الاخر فالواجب بالذات
هو الوجود الصرف والوجوب البحت والجمال الحق والكمال المطلق
ان حقيقة وجوب التقرر والوجود بالذات
يمتنع ان يكون مهية نوعية لمختلفين بالعدد الم يبلغك ما
انشاناه في صحفنا ان كل ما يخصه حد نوعي فانه لا يحتمل انتحاء
كثرة الا من جهة المادة الغير ما هي في ذاته بري من الشوائب
المادية والعواشي الغريبة اللاحقة التي لا تلزم مهيته عن مهيته
انما تلحقه بما يتبع مهيته عن مهيته فلا يمكن ان يتكثر الا بانية
لا بالاشخاص الداخلة تحت مهية محصلة نوعية فانما تتشخص
النوع المتكثر الاشخاص بالمادة الحاملة من حيث انها

نقبل التشخصات الكثيرة لا من حيث انها تفعل التشخص وان كان
صنعا ما في فعله بل جاعل التقرر والوجود هو الذي يفعل
التشخص على ان من تلقائه الوجود المتعين بامتناع الشركة
من حيث الارتباط بالمتشخص بالذات والاعراض المحمولة
للمادة كالاين والوضع ومتى مثلا مسماة بالمشخصات
على انها هي لوازم وامارات لمتشخصية الوجود المادي
فاذن الماهية المجردة عن المادة لا يمكن ان يكون لذاتين و
انما من حق طباعها ان يكون نوعها لشخصها بعينه والشان
انما هما اثنان اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى وانما
بسبب الوضع والمكان او الوقت والزمان وبالجملة بعلة من
العلل فكل معنى موجود بعينه لا لشخص بعينه فقط فهو متعلق
الذات لا محالة بشيء من العلل ولواحق العلل فلا يكون
هو بعينه الحقيقة القيومية التي هي بعينها الوجوب بالذات
ومن اسلوب اخر المعنى الوحداني لا يتكثر بذاته والا لم
يكن يوجد لواحد واذ لا وحدة فلا كثرة فيكون اذا اكثرناه
بنفسه فقد ابطلنا كثرته فقد ابطلنا نفسه فاذن وجب ان
يكون التكثر والوجود كثيرين منه لعلة فاستحال ان يتصور ذلك

في حقيقة الوجوب بالذات ثبتة وايضا لو كان معنى الوجوب
بالذات طباعا نوعيا وليس هو لواحد شخصي بعينه فقط
بل ولغيره ايضا فاما ان كون ذلك الواحد واجبا بالذات
هو نفس كونه هو بعينه فلا يكون الغير واجبا بالذات
بالضرورة واما ان كونه واجبا بالذات امر وراء كونه هو بعينه
فيكون كونه هو بعينه شيئا خارجا عن طباع الوجوب بالذات
فيكون هويته المعينة لا محالة جائزا فاقرا معلولا
وكما امتنع ان يكون حقيقة الوجوب بالذات ماهية محصلة
نوعية فكذلك يستحيل ان يكون هي طبيعة مبهمة جنسية متقسمة
بالفصول لما استبان لك في الحكمة التي هي فوق الطبيعة
وفي الفلسفة التي هي مكيال العلوم ان الفصل او ما يقام
مقامه ليس بسبب لجوهر الجنس اي ليس يفتاق اليه قوام
سنخ الطبيعة الجنسية او ما يقام مقامها بل الفصول ضمنه
في سنخ جوهر الطبيعة المرسلة المبهمة التي هي الجنس وانما
فصلها بعينه يعينها ويحصلها وينفذها استكمال تقوم
الحقيقة التامة المحصلة واستتمام تصحيح الانية والحصول
بالفعل فاذن اذا كانت الطبيعة كالحيوان واللون اي ليس

الحصول بالفعل هو نفس طباعها ولا سيما في جوهر ذاتها ساغ
ان يكون قد بقي لها منتظر ان يتقوم ذاتا خاصة في الوجود
حقيقة مستتمة التحصل في الفعلية فيكون لها فصل ليس يفيد
المعنى الجنسي حقيقة وقوام جوهره من حيث معناه بل يفيد
التقوم بالفعل ذاتا محصلة موجودة فاما حقيقة الوجوب
بالذات فهي نفس تأكد التقرر وتمحض الوجود وليست الموجودية
بالفعل امرا خارجا عن مرتبة نفسها وعن معنى ذاتها فلو كان
لها العموم الجنسي كان ما هو كالفصل هناك مفيدا معنى ذاتها
وطباع حقيقتها فكان ما هو كالفصل بما هو كالفصل داخلا
في طبيعة ما هو كالجنس بما هو كالجنس في اللحاظ الذي فيه تمايز
موضوعي التعين والابهام مع تخالطهما وهو خلف فاسد
والحري ان نقول قولا مرسلا ان كل طبيعة مرسلة
جنسا كانت او نوعا فان الفصل المنوع او الخاصة المصنفة او
المتشخصة ليس يسوغ ان يدخل في سنخ معناها ويفيد نفس ذاتها
العامة المرسلة بل انما يكون مناط تحصلها ومعيار موجوديتها
بالفعل والوجوب بالذات فهو هو نفس التقرر والوجود مع
امتناع البطلان وعدم العدم بالنظر الى نفس المعنى وطباع

المفهوم فاذن الموجودية بالفعل شاكلتها هناك مشاكلة نفس اللونية
والانسانية ههنا فكيف يصح ان يناط بشيء من الفصول والخصوصيات
والعوارض والواجب بالذات هو الغني المطلق وليس له حد
ثان بعد ما له في مرتبة ذاته بحسب نفس معناه واللون او الانسان
له بعد اللونية او الانسانية وجود مستند الى علة فاذن
قد برغ ان وجوب التقرر والوجود بالذات ليس يصح ان يكون
طباعا يحتمل الاشتراك ثم وبالجملة القيوم الواجب بالذات
يجب ان يكون متوحد الحقيقة ومتشخصا بذاته لستحيل اللوازم
حقيقته والعوارض ذاته والا لم يكن مهيته هي بعينها انيته فليس
يسوغ ان يقال انه طبيعة نوعية مرسلة ولا انه متشخص بعينه
من طبيعة مرسلة ومن لوازم مخصصة متشخصة بل انه بنفس ذاته
متفرد ومتمايز عن كل شيء هو غيره ذاته ويمتنع ان يكون حقيقته
لغير هويته الواحدة ولا يوصف بانه كلي وطبيعة مرسلة ولا بانه
جزئي فرد من طبيعة مرسلة بل هو الواحد الحق من كل وجه
والاحد المطلق من كل جهة   واذ حقيقة الوجود بالذات
فعلية محضة من جميع الجهات فالوحدة التشخصية المبهمة كما
للهيولى الاولى المبهمة الذات الموجودة والمبهمة الهوية المتشخصة

الغرض من هذا ... على ان كلمة الوحدة المبهمة ...

ليست عن ساحة جنابه الا فى قصيا مراتب النهاية والابتعاد
اذ هو متوحد بالحقيقة متشخص بالذات غير متعلق بالغير فلا
مثل له واذ ليس يصح تكافؤ بينه وبين شىء فى نوع الوجود فلا
ند له ولا شريك له واذ هو وجود بحت متمجد عن امكان العدم
وصحة الفساد متعال عن الموضوع متقدس عن المادة وعلائقها
ولا اضداد بما هى اضداد متفاسدة متكافية امكان الاستقبال
والتعقب على موضوع واحد فلا ضد له ولا كيفية ولا كمية
ولا وضع ولا اين ولا متى له واذ لا علة له فلا لم له واذ لا جنس
ولا فصل بل لا جزء له اصلا ولا احتمال حيثية وحيثية فيه بل لا
صحة لاكتنافه بحيثية ما مغايرة لاصل الذات مطلقا فلا حد له
ولا ما يقام مقام الحد توسعا ولا ماهية له بل ماهيته انيته و
حقيقته وجوده وليس له شىء ما يشابه الذات وانما يوصف
تعالى بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات
كلها اليه فان كل شىء منه وليس شىء ما منه وهو كل شىء مشاركا
له وليس هو شيئا من الاشياء بعد واذ لا حد له
لا ما يقام مقام الحد على سبيل التوسع بل ان العقل بما
اجازه لاضطراد فى شرح اسمه الى استيناف توسع اخر فى التوسع

المالوف والحد والبرهان متساوقان متشاركان فلا
برهان عليه اصلا بل هو البرهان على كل شىء ولا فلا
اى كلها فى عالم الجواز الذى هو افق جوهر الذات فى الليس
الخالص والهلاك السانح فهو الشاهد على كل ماهية ووجود
وكل ذات وصفة كما يقول القران الحكيم اولم يكف بربك انه على
كل شىء شهيد ويقول قل اى شىء اكبر شهادة قل الله ويقول
شهد الله انه لا اله الا هو وانما على السبيل اليه دلائل واضحة و
بوارق لامعة فالذى يحاول اولا ان يبرهن عليه هو ثبوت ما
من الثبوتات الرابطة فى العقود التى هى الهليات المركبة
لشان ما من الشئون الاضافية لذاته ككونه جاعل الماهيات
وصانع العالم اعنى فاقة العالم الى جاعليته وصانعيته على ان
يكون حالا للعالم لا حالا للجاعل الصانع اى يلحظ ان العالم
ذو جاعل صانع واجب الوجود او كونه فرد المفهوم الموجود
المطلق اى كونه المنتزع منه المفهوم الوجود المصدرى الفطرى
والمصداق لمفهوم الموجود المشتق منه اعنى استدعا طباع
هذا المفهوم المصدرى للشىء على انه يكون بهذا اللحاظ حالا
المفهوم المنتزع لا حال الذات التى هى المنتزع منه فيبين

صحة

لا من جهة العلية اذ طباع الحيوان وطبيعة الوجود بحسب
لا انتزاع بالفعل من الذوات الحائزة علة لذلك فالمتم بحسب
الوجود المحمول ربما يكون علة بحسب الثبوت الرابطي كالمؤلف
بالقياس الى المولف ولزوم الشىء لملزومه قد يلحظ بحيث يكون
حال الملزوم وقد يلحظ بحيث يكون حال اللازم ثم اللازم قد
يكون بخصوصه علة للملزوم مهما لحظ على انه هو حاله اى اعتبر
كون اللازم بخصوصه بحيث لا يتبع الا ذلك الملزوم بعينه كما
ان الملزوم ايضا علة له مهما لحظ على ان هو حاله اى اعتبر كونه
فى ذاته بحيث يستتبع ذلك اللازم كالحال فى الحرارتين المختلفتين
بالنوع اللازمتين للشمس والنار وليس يلزم كون شىء واحد
هو اللزوم مستندا الى علتين هما الملزوم واللازم فاذن
يستبين بالفحص من طريق اللم ان العالم الموجود مفتاق البتة
فى الحصول بالفعل الى الصانع الواجب بالذات فيتم ان الواجب
بالذات صانع للعالم عقلا ايجابيا فيكون اذن مجدد موضوع
ذلك العقد فى نفسه من البينات بالفطرة العظيمة ثم يتدرج على
التنازل منه ومن جوده وخيريته الى مراتب المجعولات على
سبيل البرهان اللمى الى اقصى الوجود لا يخفين

[illegible]

[illegible]

عن فطانتك ان جوهريات الماهيات الجوهرية وكذلك عرضيات الماهيات
ليست هى المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر به خاصة ولازم
لما يعبر به عنه على الاطلاق واما المحكوم عليه بانه جوهرى او
عرضى هو المعبر عنه الذى هو بذاته سبيل لزوم ذلك اللازم
خاصيته ولا اختلاف بالجوهرية والعرضية فى ولات العنوانات
فى حدود ذواتها لا فى مفهومات العنوانات انفسها اليس الحق
ما قد بان لك فى الفلسفة التى فوق الطبيعة ان الفصول
المقومة للانواع مطلقا والاجناس العالية التى لا جنس فوقها
اذ هى بسائط فى ذواتها وعند العقل ايضا لا يمكن تعريفها وتحديدها
والاشياء التى يوتى بها على انها فصول او اجناس فانما هى
تدل عليها وهى لوازم وعنوانات لها بل ان رهطا من شركائنا
الرؤساء السلاف ربما سمعتهم يقولون ليس فى قدرة البشر
الوقوف على حقائق الاشياء ولا سيما البسائط منها الا من
سبيل اللوازم اى الخواص الاولية الذاتية المقامة مقام الجوهريات
ونحن لا نعرف حقيقة الحيوان مثلا وانما نعرف شيئا له خاصية
الادراك والفعل والمدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان
بل هو خاصة او لازم والفصل الحقيقى له لسنا ندركه وكذلك

[illegible]

لا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول و
العرض والعمق والذي يقتضيه الفحص البالغ انه ربما تنطبع في
العقل حقيقة لجنس مقولة الجوهر واذ هي بسيطة لا يحللها العقل
الى جنس وفصل فليس للعقل ان يعرفها او يعبر عنها بصرف
كنهها فيدرك منها خاصية اولية تلزمها بنفس ذاتها وهي انها
ماهية متعوتية حقها انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فيعبر عنها بتلك الخاصية ويجعلها عنوان نفس الحقيقة فمفهوم
العنوان وان كان عرضيا لازما الا ان ذا العنوان والمعبر عنه
هو نفس جوهر الحقيقة وفصول الانواع باسرها على هذه الشاكلة
فالفصل المقوم للانسان مثلا يدرك ويعبر عنه بالناطق اي
مستحق ادراك الكليات ومبداه لانه يدل على الفصل المقوم
وهو المعنى الذي اوجب للنوع ان يكون ناطقا فاذن التحديد
بمثل هذه الاشيا يكون رسوما اقيمت مقام الحدود على التوسع
لا حدودا حقيقية وليس يتصور في الفصول والاجناس
البسيطة الا مثل هذا التحديد الذي هو على سبيل التوسع
والتجوز ثم المركبات يصح تحديدها بالحدود التوسعية
وبالحدود الحقيقية ايضا فالانسان مثلا اذا عرفنا الحيوان

الناطق

الناطق فان عنى بهما مبدأهما اي المعنى الجنسي الذي بنفسه
اوجب الحيوانية والمعنى الذي بنفسه اوجب الناطقية كان
حدا حقيقيا من فصل وجنس حقيقيين وان عنى عنوانيهما
المفهومين كان رسما بالحقيقة وحدا على التوسع من جنس
توسعي وفصل توسعي لا كالرسوم المشهورة من العوارض
اللاحقة والعرضيات المصطلحة التي ليست هي عنوانات
جوهر الحقيقة بل هي عنوانات امور تلحق الذات بعد قوام
الحقيقة كالضاحك والكاتب فاذن قد استبان ان العرضي
الذي بازاء الجوهري كالابيض عنوان المفهوم منه وذو العنوان
المعبر عنه بالعنوان كلاهما عرضيان واما الجوهري فان
عنوان المفهوم منه عرضي بخلاف ذي العنوان المعبر عنه
بالعنوان فانه جوهري ثم ان اجزاء حد البسيط اجزاء
لحده لا لقوامه واجزاء حد المركب اي الجنس والفصل اجزاء
لحده ولقوامه جميعا وان الرؤساء الشركاء يقولون ربما
نقيم رسوما مقام رسوم من اجناس وخواص مقام حدود
حقيقية من اجناس وفصول ويرسمون بالخواص الفصول
التوسعية المعبر بها عن الفصول الحقيقية لدلالتها عليها بالذات

وبالجملة الفصول والاجناس البسيطة تحفظ لها لوازم وعنوانات
يوصل الذهن بتوسطها الى لحاق الملزومات وتعرفها
لا يقصر عن التعريف بالحدود فلذلك تعد حدودا على التوسع
وذلك في مطلبي ما الاسمية وما الحقيقية كليهما والسؤال مطلقا
عن نفس الهوية ولكن تارة بحسب استعمال الاسم وتارة بحسب
التقرر والوجود والاتباع المتلقون اذ لا قسط لهم من التفتيش
الا الذهول عن كنه الامر يغلطون فيزعمون انه يعتبر الخواص
العرضيات اللاحقة المستعملة في ازاء الجوهريات ثم ربما خصصوا
الحكم بمطلب ما الشارحة للاسم ويحسبوا يشعرون انه انما المعلوم
بالحقيقة في العلم لا يتناهى الصورة التي في الذهن ثم الامر العيني
معلوم ثان بالعرض لا بالحقيقة وان افتراق العلم بالشيء
بالوجه عن العلم بوجه الشيء ليس الا بضرب من الاعتبار والمعلوم
بالحقيقة في الصورتين ليس الا كنه الوجه ولا علم بالذات الا
العلم بالكنه الا انه ربما كان كنه شيء ما وجها لشيء آخر فاذا اعتبر
بما يصلح للانطباق عليه قيل ان معلوميته بالذات معلوميته
ذلك بالعرض وحينئذ يصح ان ماهيته او هليته ماهية او هلية
له ثم ان مطلب ما الشارحة ينقلب بعينه مطلب ما الحقيقية بعد العلم

٧٢٦

بالتقرر فكيف يصح اختلاف الجواب عنهما بالحدية والرسمية
فاعلمن ان سنة الحقيقة القيومية الوجوبية
متعالية عن شاكلة هذه الماهيات فانها على الاحدية الحقة
والبساطة المطلقة بخلاف البسائط الجوازية فليس للعقول
القادسة الى اكتناه حقيقته تعبر عنها بالوجوب بالذات
سبيل اصلا بل انما تعقل مفهوم الواجب بالذات من عند انه
بدرك الشيء هو حكايته وعنوانه لكن الفحص يشهد بلسان
البرهان ان في التقرر شيئا هو الواجب بذاته كان مفهوم
الوجوب الذاتي والواجب بالذات عنوانا له وحكاية عنه
فهذا المفهوم له كعنوانات الجوهريات للماهيات الا ان تلك
بحسب ادراك القوى العاقلة ونيلها وهذا بحسب شهادة
البرهان وحكمه مع ان العقول النورية ليست بعقليتها تنال
من المشهود له شيئا فاذن قد انفصلت واختلفت نسبة الوجوب
بالذات الى البارئ الحق تعالى عن نسبة عرضيات الماهيات
وجوهرياتها اليها على الاطلاق فاذن شرح اسم القيوم
الواجب بالذات يضطر العقل الى ان يستانف توسعا آخر
في التوسع المالوف الشائع في بسائط الجائزات على نمط ارفع

واسلوب اقدس ويعبر في دبر السالفين عن استيناف
التوسع في التوسع بالاضطرار ويجعل مقابلا للتوسع و
شقيقا له وبالجملة اذ هو جل ذكره منفصل الحقيقة ما علم
مطلقا فليس له لازم يوصل بصورة العقل الى حقيقته بل لا
وصول للعقول الى حقيقته فاذن كما لا حد له لا تعريف له يقوم
مقام الحد على التوسع بل هناك ضرب اخر من التوسع يعرف
بالاضطرار   كل معنى مصدري يكون مبدأ انتزاعه من
الشيء ذاته بذاته لا باقتضاء من الذات له اولا ولا باعتبار
حيثية من الحيثيات مع الذات اصلا لا تقييدية ولا تعليلية
فان ما في ذلك الشيء مطابق الانتزاع ومصداق الحمل بالذات يجب
ان يكون اما نفس مهيته كما في الانسانية بالنسبة الى ذات الانسان
او شيئا ما يدخل في جوهر المهية كما في الحيوانية بالنسبة اليه وبالجملة
لا يكون ذلك المعنى من لواحق الذات وعوارض المهية فان شيئا
من العوارض اللاحقة ليس منتزعا من الذات بما هي هي ولا
يحمل عليها بنفس جوهر المهية   اما بان لك مما سلف
تصحح قولنا كما ان لازم الحقائق المختلفة يجب ان يكون في الحقيقة
لازما للطباع المشترك ومستندا اليه والخصوصيات بأسرها ملغاة

فكذلك

فكذلك المعنى المصدري المنتزع من ذاتين بنفس الذات لا
بحيثية ما وراء الذات تقييدية او تعليلية كالانسانية بين زيد
وعمرو والحيوانية من الانسان والفرس يجب ان يكون مبدأ انتزاعه
بالحقيقة ومطابق حمل المشتق منه بالذات هو الطباع المشترك
بين الذاتين ولا حظ لشيء من الخصوصيتين بخصوصها من
الدخول في ذلك الا بالعرض والا لم يكن يسوغ الانتزاع والحمل
بالنظر الى الخصوصية الاخرى فكذلك الوجود المنتزع من المهيات
المتخالفة انما مناط منشائية انتزاعه منها حيثية مشتركة بين
الجميع هي حيثية الصدور عن القيوم الواجب بالذات والاستناد
اليه ولا مدخل فيه لخصوصية مهية ما بخصوصها اصلا فالوجود
منتزع من الانسان المتقرر مثلا ويحمل عليه بما هو صادر عن
القيوم الواجب بالذات ومستند اليه لا بما هو على خصوصية
الانسانية وكذلك في قاطبة المهيات وقد كنت دريت ان الوجود
ووجوب التقرر والوجود يجب ان يكون للقيوم الواجب بالذات
بنفس ذاته لا بحيثية ما غير الذات اصلا فاذن لو فرض قيومان
واجبان بالذات تعالى القيوم الواجب بالذات عن ذلك
علوا كبيرا لكان مبدأ انتزاع الوجود ووجوب التقرر والوجود

من كل واحد منها ومطابق حمله عليه بالذات هو الطباع الذاتي
المشترك بينهما لا محة وكانت الخصوصيات ملغاة بالفحص المحصية
والغريزة العقلية في معقول ذلك الطباع المشترك اما نفس
المهية المستتمة التقوم واما داخل في المهية وقد استبان لك
سبيل الحال فيهما جميعا انك مهما حصلت ما اصلناه
ان الوجوب بالذات هو بنفسه حقيقة ومبدع الحقائق لا انه
وصف لمهية او عارض لحقيقة وان معنى قولنا هو واجب التقرر
والوجود انه يجب تقرره ووجوده بنفس حقيقته وحقيقته
وجوده ووجوده وجوبه لا انه ما وجب وجوده اي شيء متقرر
موضوع فيه الوجود او الوجوب اذ ليس يتصور هناك محمول
وراء نفس الموضوع وهو الواحد الحق ولاحظ البحث ورسخ
في سرك عرق استنقائه واستحصافه وانت مستقيم الجبلة
مستوي الغريزة ملقح العقل بلقاح الاصول الحكمية معاير النظر
بمعايير الاحكام الفحصية انضح لك ان مصداق ذلك الحمل
وهو نفس ذات الحق بالذات من دون قيام شيء به او انتزاع
مفهوم عنه او اضافته الى شيء اصلا هو الذي قصارى عقلية
العقلية العقل ان يعبر عنه بالوجوب بالذات القيوم الواجب

بالذات

بالذات ويحصل للشرح اسمه وعنوان حقيقته من غير ان له
سبيل الا الى مجرد المعبر به اذ هو المتمثل فيه وذو العنوان والمعبر
عنه ليس للعقول ان تناله وتصل الى ادراكه فان كنت فلا تعودت
تثقيف البصيرة النافذة في عمق العلم وسمك الحكمة تعرفت و
تحققت ان صرف الوجود الواحد الحق الذي يمتنع ان ينقسم في
ذاته او يتطرق اليه التحليل الى شيء من وجوه الكثرة او انتزاع
شيء من اعتبارات الكثرة ليس يمكن ان يختلف بالعدد وكل
ما يقدر انه ثان له فهو هو بعينه والتقدير باطل لان المعبر عنه
بالوجوب بالذات فطرى لاشتراك بين اللذين هما مفروضا
الوجوبية فاذ ليس هناك الا الحقيقة البسيطة المحضة الصرفة
لم يكن يتصور اختلاف بالعدد اصلا وبالجملة وجوب التقرر
والوجود بالذات يستحيل ان يكون عارضا لمهية والا لكان
معلولا في ذاته فلم يتصور ان يكون ينبوع الوجوبات ومفيض
الحقائق باسرها وايضا كانت تلك المهية في مرتبة نفسها عرية
عن الوجوب بالذات ثم اذا هي متكسبة به اخيرا فكانت
بحسب ذاتها اما ممكنة بالذات او ممتنعة بالذات وفاتحة
ضابط القسمة المستوفاة الحقيقية المستقرة قاطبة الذوات

الشفاف المذاقه

والمفهومات والعقود بقاطبة لاعتبارات فاذن هو بنفسه حقيقه
بالذات فليس يعقل فيه وقوع الاسم بالاشتراك على مختلفين بالمعنى
فلو فرضت هناك اثنوة كان التميز والتخصص لا محالة بامر اخر
زائد على حقيقه الوجوب بالذات فان كان من لوازم نفس الحقيقه
كان نوعها في شخصه ولم يكن اثنوة وان كان لاحقا عارضا افتقر
الى علة منفصلة عن الحقيقه والخرق فرض الوجوب بالذات
لكل من الاثنين المفروضين ثم اياما كان يلزم ان يكون الوجوب
بالذات طبيعة مرسلة لا حقيقة متشخصة بنفس الذات وذلك
منه مشكوك في استحالته بما بان لك فيما قد سلف

ومن اسلوب اخر اما كان قد تبرهن لك امتناع ان تستند طبيعة
ما وحدانية بما هي طبيعة واحدة الى طبيعتين مختلفتين وسواء
في ذلك التقاعد على التعقب والتبادل من بعد الامر والعلة
الفاعلة وسائر العلل فانما العلة على ذلك التقدير الطباع المشترك ٢٧١
وليس يصح ان يكون مفهوم واحد لازما لكل من الحقائق المتكثرة
بخصوصيتها بل انما الملزوم هناك بالذات ما هو القدر المشترك
وهو امر واحد فاذن لو فرض تعدد الواجب بالذات على ان يكون
مفهوم وجوب الوجود من العرضيات اللازمة لكل الواجب

الحق عن ذلك علوا كبيرا كان الملزوم بالذات لطبيعة وجوب الوجود
انما هو الطباع الذاتي المشترك بين الواجبين فاذن يلزم ان
يكون الواجب بالذات قد فاتته البساطة الحقة واعتراه ان
يكون ذا ماهية مرسلة غير متشخصة بنفس الحقيقة جل عن ذلك
كله مجده وعز وايضا الست قد تبينت ان في طبيعة الماهية الجوازية
تقررها وفعليتها بالاستناد الى الواجب بالذات ومن طباع
الوجوب بالذات ابداعها وتاييسها بالجعل ولولا افاضته وبالا
يكون استناد ماهية ما اليه مناطا يصح فعلية تلك الماهية ويستتبع
انتزاع الوجود المطلق المصدري منها بالفعل فانه لا يستحق اسم
الواجب بالذات ولا يستوجب نصيبا من مفهوم المتقرر بنفسه
بحكم الحدس ومقتضاء البرهان فاذن لو اختلف الواجب بالذات
بالعدد تعالى عن ذلك كان استناد كل ماهية جائزة بعينها الى
كل من الواجبين موجب فعليتها ومصحح انتزاع الوجود المصدري
منها وحمل الموجود المشتق منه عليها اذ لو تخصص ذلك
باحدهما بعينه لم يكن الاخر بالذات فاذن تعود خصوصية
كل منهما ملغاة في الحكم ويرجع الامر في مناطية الجاعلية المفيضة
واستتباع الوجوب فالوجود المعبر عن ذلك بالايجاب ثم

لا يجاد الى القدر المشترك الذاتي بين حقيقتي الواجبين ثم
انه يختص وجوب الوجود ولوازمه بذلك الطباع المشترك
وتنحاز خصوصية كل بخصوصه عما هو حقيقة الوجوب بالذات
وينخرف ما يتم بالفرض فاذن قد انتظم برهان التوحيد
نظم الطبيعي من انهاج شتى واستقام ما سلكته سلاف
الشركاء من روساء العشيرة العقلية من قبل
هل تعرفت في تضاعيف العلم الربوبي ان المجعول الاول
بالذات الفاقة المقتضاة لطباع الجواز يستدعي الجاعل الواجب
بالذات وبانه بخصوصيته هويته اكرم المجعولات المفارقة
واقدس المفارقات المجعولة واتم الانوار العقلية المبدعة
يابي الا ان يكون في سلسلة البدو اقرب المبدعات من
المبدع الحق فليس يتعلق في تجوهره ووجوده الا بالقيوم
الواجب بالذات ولا يفتاق مطلقا الا اليه وقد كنا ادريناك
فيما سلف ان من خواص القيومية والوجوب بالذات ان
يصحح التقرر والوجود لاي شي كان من الجائزات بالاستناد
اليه بالفعل لا بتوسط او بتوسط ولا بشرط او بشروط فاذن
لو فرض واجبان بالذات كان المجعول الاول بخصوص هويته بالقياس

الى كل منهما بحيث يكون استناده اليه بالفعل مصحح فعلية التقرر
والوجود له البتة فان كان ذلك بالقياس الى خصوصيتيهما بما
هما خصوصيتان كان يصح لهوية واحدة علتان مستقلتان
وان كان بالقياس الى امر واحد هو طبيعة مشتركة بينهما كان
هوية شخصية مجعولة طبيعة مرسلة بما هي مرسلة لا بما هي
متخصصة   هل اتاك نبأ ما اصلناه نحن معاشر
الحكماء الربانيين في امر النظام الجملي لعوالم الجواز المعبر عنه
بنظام الخير انه شخصي واحد بالارتباط ولا اجتماع بالفعل
في وعاء الوجود الذي هو الدهر وان كان متكثرا بالاجزاء
والتاليف فان ض وجود الشي عند وجود اجزائه بالاسر
من الفطريات وليس يعتبر بالكيف تالف التشخص الجملي الا
من الموجودات الا بشرائط الهيئة الجملية والمرتبة لا اجتماعية
كالخمسية والعشرية مثلا معروض حاصل بالفعل في الاعيان
بتة لكون العروض بحسب الاعيان وان كان في الذهن لان
العارض اعني المجموعية من الاعتبارات الذهنية وليس هو شيئا
من الاحاد والبعضين فيكون هو لا محالة المجموع وكل مجموع
احاد من تشخصيات صرفة او من هويات تشخصية وطبائع مرسلة

فانه بهويته المجموعية شيء وراء الاجزاء وان هو الا واحد شخصي
ليس يحتمل الشركة ثم هل استنام (اى اطمان) شرك الى ما برهنا عليه ان
الشخص الجملي اتم ما يعقل من النظامات واسبغها وليس
يسوغ ان يتصور نظام اخر هو فوقه تماميةً وكمالا او في جودة
خيريةً وسبوغا فالاتم من هذا النظام ليس من مفهومات
هي الحقائق سائغة التقرر بل هو مفهوم يختلقه الذهن
ونظام الخير التام الشريف السابغ يابى الا ان يكون نوعه
في شخصه الحاصل بعينه الليس ما ليس وجوده في مادة او
عن مادة لا يعوزه استعداد مرهون بامد واستحقاق
مربوط باجل فيمتنع ان يكون ممنوعا عن قسطه الاوفر او
ممنوعا عن كماله الاوفى وان يكون نوعه منكثرا لاشخاص وايضا
قانون الامكان الاشرف منسحب الحكم على كل ما ليس تحت الكون
وفي افق الزمان ومشيمة الهيولى وايضا القيوم الواجب
بالذات هو الذي بذاته معقل النظام الجملي الواحد بالشخص
اذ لا جاعل عنه سواه وما لم يكن المجعول من جاعله التام على
اقرب النسب بالقياس اليه عنه لم يتخصص جاعله بالاستناد
اليه بتة فاذن الجاعل تام وفوق التام وهو بذاته يعلم ذاته

الشي اي الجرم

ولوازم

ولوازم ذاته بذاته فلما عقل من ذاته خيرية نظام الكل على
الوجه الاتم الاسبغ والكمال الافضل الاقصى اوجبت عنايته و
جواديته ان يفعله بذاته فكان النور المفارق اعني الجوهر
العقلي تحديقه مطلب ما هو ومطلب لم هو وعلته الفاعلية هي
علته الغائية وايضا علة مبدع هي بعينها علة تامة اذ ليس
هناك بدئ متقادم وتام متراخ فكان النظام الجملي فيهما
علم ما هو علم لم هو وعلم ان مبدع هو بعينه تامه ووجوده
بعينه كماله وفاعله هو بعينه غايته وليس يعقل له خير مرجو
كالمرتقب اذ ليس هو حاصل الفعلية عن الهيولى القابلة
فاذن الوجود فيها هو لا محة خير ما يكن وافضل ما يصح واكمل
ما يتصور فاذن اذا لوحظ الشخص الجملي بوحدته الشخصية
بان ان فاعله وغايته بالذات وبالقصد الاول انما هو الجاعل
الحق الذي هو مبدئه من غير توسط وشرط اتم واذا ايم تشريحه
والنظر فيه على سنة المشرحين استبان ان اشرف ابعاضه
النورية العقلية وافضلها هو اقرب اجزائه من الجاعل الحق
في سلسلة البدو واكرم المجعولات واقدمها بحسب الترتيب
من تلقاء جوده ثم يتلوه في المجعولية ما يتلوه في الرتبة وهكذا

الى ان يبلغ الامر اقصى الوجود فاذن ما اسهل ما يتأتى لك
بالاصول المعطاة ان تتبين من قسطاسك ان تعدد الواجب
بالذات مبدأ استيجاب طباع مشترك يستند اليه تشخص هذا
النظام الجملى المتسق فيلزم ان يكون العلة الجاعلة للهوية
الواحدة بالشخص طبيعة مرسلة وذلك امر غير سائغ فيفسد
النظام الشخصى المتسق فاذن قد انصرح كنه الامر من ينبوع نور
الحق ووضاح سرها فقد قيل ان النظام شمسين فكيف لا باب
الهين فهما بقى من باب ضرب الامثال فى الانوار شمس عالم
العقل وان كان لا نسبة بالحقيقة بين الشمسين اتم و
لعل هذا الاسلوب احق الاساليب واحقها فى قول الله العظيم
فى القرآن الحكيم لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فمفاد ضمير
التثنية جملة عوالم السماويات من العقول والنفوس والاجرام
وعوالم الاسطقسيات من الاجسام والطبايع والقوى و
النفوس واما مسئلة التمانع وما يجرى مجراها فانما تورد
على سبيل مسوق الاقوال لارشاد القاصرة من العوام لا
على سياق لب الاسرار والحقايق المغشوة لادراك الراسخين
فى العلم من الخاصة   اليس لا يبرز فص فى شى فص

الوجود

الوجود الذى لا اتم منه وهو تام المجد والبهاء وفوق التمام بما
لا يتناهى من القوة والشدة كل ما فرضته على انه ثان له فاذا
حققت النظر فيه لم تجده الا نفس الاول فكان هو هو بعينه
فالقيوم الواجب بالذات اذ تقدس عن مهية وراء الوجود
فهو النور الحق المحض والوجود الصرف البحت الذى لا يشوبه شى
من خصوص وعموم وتحيث وارسال اصلا وهو كل الوجود
وكله الوجود وكل البهاء والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه
على الاطلاق لمعات نوره ورشحات وجوده وظلال ذاته اذ
كل هوية من نور هويته فهو الهو الحق المطلق ولا هو على الاطلاق
الا هو وان تعدده محال بالذات لا فى الاعيان فقط بل وفى
التصور ايضا فاذن كل ذى مهية مجعول والجاعل لا مهية له
هو الاول الحق والثوانى وهى قاطبة ما سواه لها مهيات هى
بانفسها افراد مفهوم ما بالقوة وفى حد ذواتها بما هى هى جائزة
التقرر والوجود وليس تعرضها الفعلية الا من تلقائه فلذات
المهيات منه تفيض بسائها ووجوداتها على الاستغراق الكلى
الشمولى وهو مجرد الوجود المحض بشرط سلب العدم عنه من
كل جهة وكذا سائر الزوائد ولسنا نعنى بهذا انه الوجود المرسل

المشترك فيه فذلك ليس المطلق المجرد بشرط السلب بل الموجود
لا بشرط لا الايجاب ولكنا نعني في الاول الحق انه الموجود مع شرط لا
زيادة تالف وتحيث والمرسل هو الموجود لا بشرط الزيادة فلذلك
ما ان المرسل يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة
وكل شيء غيره فهناك زيادة   ان اجهدت في
استنقاذ القوانين الملقاة اليك لم تر عضيلا على الحاذق
السديد الحدس ان يحدس من اشتراك كافة المهيات والهويات
الجوازية في معنى الوجود المرسل الفطري المنتزع منها بحسب التقرر
في الاعيان ارتباطها وتعلقها طرا بواحد حي قيوم بذاته هو
حقيقة الوجود ومبدأ انتزاع الموجودية فقاطبة الجائزات
مشتركة في هذا الارتباط متفقة في هذا التعلق ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت أفي الله شك فاطر السموات والارض
وبالجملة لو استندت الى فاطرين مختلفين بالحقيقة لم يكن
تهيأ ان ينتزع منها قاطبة معنى واحد فطري الوحدة هو الوجود
واذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان
الله عما يصفون   فاذن وحدة الوجود الانتزاعي
ظل وحدة الحقة تقدس شانه وتمجد سلطانه وبساطته لمعة

الحقيقة المطلقة واذ قد دريت ان الوجود هو نفس صيرورة
الشيء والواحد الحق هو مصير الاشياء باسرها لست اقول انه
مصير المهيات مهيات والهويات هويات كما هو سبيل التصيير
المؤلف الذي متعلقه الهيئة التأليفية بل انه مصير المهيات
والهويات على سنة التصيير البسيط الذي اثره ومتعلقه
نفس الحقيقة فهو مبدأ انتزاع الصيرورة والكون عنها باسرها
فاذن قد انصرح لك لو كنت على ثقاف البصيرة ان باري
المهيات ومفيض الهويات هو بالحقيقة وجودها ومن الموجودات
وموجدها معا لا انه موجدها فقط اعني انه موجدها بالوجود
المصدري المنتزع منها ووجودها الوجود الحقيقي الذي هو بذاته
مبدأ ان تنتسب هي اليه بالارتباط الصدوري فينتزع منها
الوجود الانتزاعي فهو وجود المهيات وراسها غير داخل
فيها بل منفصلا عنها بذاته وانما هو قيوم بذاته تلزمه نسب
لاحقة واضافات عارضة ولا تقتبس ذلك بما يقرع سمعك
ان الشعلة الجوالة والنقطة الفاعلة والحركة التوسطية و
الان السيال امور بسيطة شخصية ترسم متصلات هي
منفصلة عنها مباينة اياها وهي مستمرة الهويات الشخصية

غير مستقرة النسب اللاحقة الى الحدود المفترضة فان لا حد
هناك اقدس من ان يوصف واعلى من ان يقاس واعتبر
الحكم فى سائر الصفات الكمالية على هذه السنة فقد عرفت
مسلف القول انه لا يسلب الكمال القاصر عنه وسائر الكمال
عين ذاته فهو قاصر عنه فكما مطلق الوجود منته الى الوجود
القائم بذاته فكذلك مطلق العلم الى العلم القائم بذاته ومطلق
القدرة والارادة والحيوة الى القدرة والارادة والحيوة القائمة
بالذات فسبيلها سبيل الوجود فى ان النظر فيها بما هى هى
يسلك بالعقل الى اثبات المبدأ الحق ثم الفحص البالغ عنها يتأتى
الى توحيده فاذن الوجود الانتزاعى وكمالاته المطلقة ظلال
الوجود القائم بالذات فان استناد الذوات اليه بحسب كل اعتبار
واسم مبدأ لاتصافها بفعليته وكمالاته فالقيوم الحق موجد
الموجودات بمعنى وموجدها بمعنى اخر وعلم العلماء بمعنى
ومفيض العلم عليهم بمعنى اخر وكذلك قدرة القادرين ومقدرهم
وحيوة الاحياء ومحييهم وارادة المريدين وخالق ارادتهم
فهذه ارصاد عقلية ومعاريج حدسية تولينا ها باستيقاد
نور القريحة ولا ستصباح بزيت السبحة من بعد سلوك

السبحة الطبيعية صح

سبيل

سبيل القدس ورفض عالم الطبيعة ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم   فاما التى كسبتها ايدى
انظار المتفلسفين ولفقتها السن افكار المتعسفين فهى
بالسفسطة اشبه منها بالفلسفة والى المغالطة اقرب منها الى البرهان
كقولهم لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم فى
الوجود فيكون اما احدهما علة للاخر او هما معلولى علة واحدة
اولا فيمكن ان يتحقق احدهما مع عدم الاخر فهو امكان عدم
الواجب وقولهم التكثر اما انه يجب بالنظر الى طباع الوجوب
بالذات فيلزم ان يتحقق الكثير من دون الواحد او انه يمكن
بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات
او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المحض فان فيهما تدليسا من
جهة خلط الجواز بالقياس الى الغير بالجواز بالذات وكقولهم
مجموع الواجبين اى معروض الاثنوة جائز بالذات للفاقة
الى الجزئين فيفتاق لا محالة الى علة ولا يصلح للعلية شئ
من الجزئين ولا نفس المجموع ولا امر خارج فان فيه تلبيسا
من جهة الخلط بين معروض الاثنوة بما هو معروض الاثنينية
اى بما هو مؤلف وبينه بحسب خصوصية الاجزاء ثم بين فاقة

التالف وبين فاقة الصدور فانما الجواز الذاتي بحسب طباع
التاليف مع عزل النظر عن خصوصية الاجزاء كالواجبين او
الممتنعين وفاقة الصدور عن الغير للمولف بحسب فاقة الاجزاء
فمهما استغنت استغنى ويكون الاجزاء بالاسر علة تامة ومجموع الاجزاء
معلولا وبين الاعتبارين فرقان مبين كما في الحدود المحدود
وسواء في ذلك كان للمولف جزء صوري ام لا وكقولهم ان الواجب
الحقيقي صرافته اما ان يمتنع تعدده وهو المط او لا فتكون
نسبة مراتب الاعداد التي فوق الواحد اليه واحدة فلا يترجح
لشيء منها الا بعلة منفصلة فالمعنى كما يفتاق في تعدده الى
الغير فكذلك في تعين عدد بعينه له دون غيره من الاعداد
فان فيه فسيانا للتشكيك الاصل الذي يحث القضية عنه
وهو تسويغ حقيقتين مفترقتين بتمام المهية كل منهما وجود
حقيقي مجهول كنهه وليس هناك طبيعة مشتركة تسوغ بالنظر اليها
التعدد السنا قد اوضحنا لك ان الباري لا مهية له
فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه
هو بعض الشيء والباري قد تحقق انه احدي وبسيط محض
فاذن هو لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا نوعي حتى يحتاج

منفصل

منفصل عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل عن الاشياء
بتمام ذاته ولا تظنن ان الموجود لا في موضوع يعم الباري
وغيره عموم الجنس لكونه الذي اعتبرناه رسم جنس الجوهر
فانه ظن مختلق والوجود زائد طارد على المهيات من تلقاء
جعل الجاعل اياها فكيف يصير الموجود المشتق منه وهو
مفهوم ما من العرضيات بانضياف معنى سلبي اليه جنسا
لمقولة بل المعنى الذي جنسناه لمقولة الجوهر هو انه الشيء ذو
المهية المتقومة التي حقها انها مهما كانت متقررة في الاعيان
كان وجودها وجودا ليس في موضوع وان كانت بتشخصها
وبحسب وجودها الشخصي في محل كالصور الجسمانية والصور
المنوعة الطبيعية وهذا المعنى غير مقول على الباري لانه
ليس بذي مهية بل هو وجود صرف وكذا امر العرض على
التشاكل فان جعلنا معناه انه الطبيعة الناعتية التي
حقها انها مهما كانت متقررة في الاعيان كان وجودها في
نفسها سواء اخذت بحسب تشخصها او بحسب طبيعتها المرسلة
هو بعينه وجودها في موضوع جنسناه لمقولات الاعراض
التسع وان جعلناه الموجود بالفعل في الموضوع قلنا انه من

عرضيات المقولات التسع فقط بحسب التقرر في الاعيان ومن
عرضيات مقولة الجوهر ايضا بحسب التمثل الذهني ولكن من جهة
التشخصية الذهنية بخصوصها لا من حيث الطبيعة الجوهرية المرسلة
فاذن مقولات الجائزات محصورة في الوقوع تحت جنسين
عاليين وتسع منها تحت واحد منهما بعينه وانما الاجناس
في العشر المتقررات بالذات ما له تأحد جنسي واما ما لا يحصل
تحصلا وحدانيا ولا يتأحد تأحدا جنسيا كمفهومات العرضيات
التي هي موجودات بالعرض ولا حقيقة لها متحصلة متأحدة و
فصول الانواع التي هي بسيطة لا جنس لها وانما تحمل الاجناس
عليها بالعرض والاشخاص التي لا حقيقة لها نوعية والانواع
التي لا طبيعة لها جنسية ان صح لها تحقق فليس يقع في المقولات
ولا يقع عليه شيء من الاجناس قولا بالذات وليس الحكم بالاحاطة
التامة والقسمة المستوفاة بالقياس الى اولات الطبيعة الجنسية
يستقر بذلك وذلك اذا قيل المدن محصورة في بلاد عشرة
التمدن فيها على شاكلتين ثم وجد قوم بداة لا يتمدنون فانه
ليس ضائرا في ذلك القول فهذا سبيل الحكمة المستوية النضيجة
فاما الفاشي في الاذهان المشهورية الدائر على الالسن الجمهورية

ان اعتبار المعنيين على ان احدهما عنوان الجنس العالي للمقولة
ورسم حقيقته والاخر عنوان المفهوم العرضي له ليس الا في
الجوهر والعرض لا يحمل معناه الا الموجود بالفعل في موضوع
الذي هو من العرضيات او ان اعتبارهما مستمر في الموضوعين
لكنهما جميعا من عرضيات مقولات الاعراض اذ لا جنس فوق
الاجناس العالية فالاول يقع عليها قول مفهومات العرضيات
التي هي لوازم المهيات لا قول عنوانات الجوهريات التي هي
مقومات الحقايق والثاني يقع عليها قول العرضيات الغريبة
التي هي للذات بعلل خارجة عن جوهر المهية لمن الفلسفة الفجة
النية لا من الحكمة الحقة السوية وليس الا تحكما عاسفا قد
عارضه الفحص وتهجما عاصفا قد لطمه البرهان اما تحققت
ان مفهوما واحدا لا يلزم امورا مختلفة الا اذا كان هناك
طباع مشترك هو الملزوم بالذات حقيقة والا لم تكن الخصوصيات
ملغاة فلا يتأدى اللزوم على الاشتراك ثم ما الذي اوجب
ان تكون المقولات التسع اجناسا عالية والمهية الناعتية
طبيعة مشتركة بين الجميع بحسب حقايقها المرسلة كما المهية
المنعوتية بين الجواهر جملتها ثابتة فاذن من الحق ان فرضت

الملاحة ليس الا تثنية الجنس الاقصى المنبدأ اولا ثم ادراج المقولات
فيها على القسمة المستوفاة وشريكنا السالف فى فنون الشفا
بين تناقض فى القول فى هذه المسئلة ومعصية للبرهان
هل بلغك قول السابقين الاولين وحدة البارى
الاول تعالى ليست وحدة عددية فاعلمن ان الذى من قناونيا
فى معناه المحصل هو ان الوحدة العددية هى ما بتكررها تحصل
الكثرة اذ ليس حقيقة الكثرة الا الوحدات المتكررة وليست
هى مجهولة الكنه ولا ممكنة القيام بنفسها فان لها موضوعا
تخرج هى عن قوام ماهيته وتعرضه بعد مرتبة الذات لا بحسب
نفس جوهر الحقيقة كما الكثرة وليست حقيقتها الا نفس
الوحدات المعروضة للتعدد كالاثنينية والثلاثية مثلا
تمتنع ان تكون قائمة بنفسها الا بمعروض هو مجموع معروضات
الوحدات بالاسر ووحدة الاول الحق وحدة قائمة بذاتها غير
معلومة الكنه ووجودها وتشخصها بعينه نفس ذاتها وتكررها
ممتنع بالذات بحسب الاعيان وبحسب تصور العقل جميعا اذ كل
ما يوضع بالفرض انه ثان لها فهو هى بعينها عند التحديق فاذن
ليست الوحدة العددية مضاهيتها بل هى اقدس وارفع

ومن سبيل اخرى ان وحدة البارى الفاطر لا يصح ان تكون شيئا من
الوحدات التى تتالف منها كثرة ما فلا شىء من الكثرة يعقل ان
تتحصل من وحدته ووحدة اخرى غيرها لما قد اتضح لك ان
وحدته تعالى وحدة حقة صرفة ليس يصح تحليلها الى شىء وشىء آخر
بخلاف الوحدة العارضة لاية حقيقة فرضت من الماهيات الجائزة
اليس كل حقيقة جوازية فللعقل ان يفصلها باللحاظ التحليلى
الى جنس وفصل والى ماهية وانية وهذا الاخير يستوعب قاطبة
الجائزات حتى الاجناس القاصية والفصول البسيطة فكل جائز
زوج تركيبى ولا وحدة فى الطبايع الجوازية مركباتها وبسائطها
بل انما هناك تالف اتحاد ويتوسع فى التعبير عنه بالوحدة فالوحدة
التى للطبيعة البسيطة كالجنس القصى والفصول الاخيرة القاصية
ظل للوحدة الحقة الصرفة وكذلك الوحدة الشخصية التى لاشخاص
الجائزات والوحدة الصرفة لا تكون الا قائمة بنفسها واجبة
الوجود بذاتها فاذن ليس شىء من الوحدات العارضة لما
فى عالم الجواز من جنس الوحدة القائمة بالذات فلا شىء من
الكثرة يصح ان يتقوم من الوحدة العارضة والوحدة الحقة
فمن البينات ان شيئا من الكثرة لا يتالف الا من الوحدات

التي هي نوع واحد من الوحدة ثم ان الكثرة انما تحصل
بتكرر الوحدة وتعددها اذ المفهوم من الوحدات الوحدة المتكررة
فما لم تكن وحدة ما باحدى مشاكلتها ومثلها في الحقيقة لم تكن
كثرة اصلا فكل كثرة انما اجزاؤها الوحدات العارضة ولا يعقل
ان تقع في شيء منها الوحدة البحتة الحقة فاذن ليست هي وحدة
عددية هي مبدأ الكثرة بل هي خارجة عن اقسام الوحدة التي
تعرفها فاما ما هو لي في بعض صحفي ان الكثرة في عالم التقرر
غير مشكوك في تقررها تحققها وليست هي الا جملة من الوحدات
وتنتهي لا محالة الى التي هي الصرفة والا لتمادت الى لا نهاية فلم
تكن وحدة فلم تكن كثرة فاذن الوحدة الصرفة مبدأ الكثرة
ولا وحدات في عالم الجواز صرفة فالواحد الجائز على الاطلاق
زوج تركيبي متاحد من ازدواج حيثيتين مختلفتين فاذن
قد وجب انتهاؤها الى الوحدة الحقة القيومية الوجوبية بالذات
لتكون مبدأ الكثرة فانما عنيت به انه ليس بد من تحقق
الوحدة الحقة ليتصحح الوحدة العارضة فتتقوم الكثرة من
تكررها ثم ان الوحدة العارضة ظل الوحدة الحقة ومجعولها
فلا هو لولا هي فلا كثرة ايضا لا ان الوحدة الحقة من جملة الوحدات

التي تأتلف منها الكثرة فليس الى وضعه ثم بحث بل انما
المبدأ في الموضعين بمعنيين على اشتراك اللفظ و
لشريكنا السالف في المباحثات والتعليقات بيان على
اسلوبه تحقيق حاوله التلميذ في التحصيل ان يشرحه ولم يأت
بمشبع تحقق تلخيصه ان من الوحدة ما سلب الكثرة من
لوازمه ومنها ما هو من لوازم سلب الكثرة واولات
الماهيات ليس معنى الوحدة فيها سلب الكثرة بحسب جوهر
الحقيقة وفي مرتبة نفس الذات بل كل ذي ماهية فان وحدته
امر غريب عن حقيقته تلحق ذاته كما انيته امر غريب داخل
على حقيقته حين ما هي متقررة من الغير على ان هي بنفس
جوهرها مستفادة منه فكما الوجود ليس من حيث نفس الماهية
بما هي هي فكذلك الوحدة ليست من جهة نفسها وايضا معنى
الوحدة في كل ما له ماهية ما قصي به جملة معان امرا متاحدا
ثم طبيعة ذلك الامر شيئا واحدا بالتشخص غير مشارك في
ذاته الشخصية من جهة ما يخصه من نحو الوجود المتخصص
المستفاد من الموجود المتشخص بذاته فاذن كل ما له ماهية
انما يكون واحدا بوحدة دخيلة عليه من جهة ما حلت في

واما الوجود الحق فاذا وصف بانه واحد فمعناه انه واحد بذاته
لا بحيثية ملتقطة من ذاته ولا بسبب خارج عنه بحيث لا ينقسم
ولا يتكثر بوجه اصلا ولا يتصور له نظير ولا وجود في رتبة وجوده
فسلب الكثرة هناك بحسب مرتبة الذات ومن حيث نفس الحقيقة
وليست الوحدة من لواحق الحقيقة فهو موجود بحت مسلوب عنه
الكثرة والشركة والازدواج من مهية وانية ووجود ووجوب
ورسم حقيقته انه لا اسم له يدل به على نفس الحقيقة وشرح اسمه
انه يجب وجوده بلا علة لا ما يجب وجوده فاذن الوحدة في
صفاته تعالى ليست معنى وجوديا بحسبه يستوجب الذات سلب الكثرة
كما هي في الذوات الجائزة والموجودات الفائقة اذ تلحقها وحدة
فتكون هي واحدة بتلك الوحدة بل معناها انه غير مشارك في وجوده
وفي رتبة كالذي يحله الذي يخصه فهذا سلب محض الا انه يلزمه في
العقل وحده وهو انه واحد بذاته وبالجملة لا يعقل له وحدة تلحق
ذاته فيكون هو واحدا بتلك الوحدة بل وحدته سلب الشريك
عنه بنفس ذاته ومن هذا النمط ما قال فيثاغورس واستمر
عليه الفيثاغوريون تارة ان الوحدة اما وحدة غير مستفادة
من الغير ولا يقابلها كثرة وهو المبدأ الحق الاول لوحدته

الاحاطة

الاحاطة بكل شيء واما وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ
الكثرة ويقابلها الكثرة ثم تتالف منها الاعداد وهي وحدة
المخلوقات وتارة ان الوحدة على الاطلاق وحدة قبل الدهر
ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر وهذه وحدة النفس
ووحدة مع الزمان وهذه وحدة الاسطقسات تحت المركبات
الان تتالف ثم الاعداد هي مبادي الموجودات وانما اختلفت
الموجودات وطبائعها لاختلاف الاعداد بخواصها الى
سائر المقرونات اليهم لا يستصعبها البرهانيون من حيث تعد
مرموزات فائقة التاويلات الم يقرع سمعك
في اصناف الصناعة ان المعقولية مطلقا هي وجود الشيء
للموجود المفارق فعاقلية الموجود المفارق هي وجود شيء
له ففي العقل الحضوري يوجد الشيء بعينه له وفي العقل الانطباعي
بصورته المتمثلة فيه ووجود المعقول بما هو معقول في نفسه
هو بعينه وجوده لعاقله ووجوده لعاقله هو بعينه عقله
اياه وكذلك المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه هو بعينه
وجوده للجوهر الحاس ووجوده للجوهر الحاس هو بعينه محسوسيته
له وحاسيته للحاس اياه وبالجملة مطلق العلم هو بعينه الوجود

بامام العصر

للعالم والصادر عن التعقل ليس الا الهيولى وعلائقها
فالجوهر البرئ الذات عن علائق المادة اذ وجوده لذاته
لا للمادة فذاته غير محتجبة عن ذاته بل وجوده لذاته هو عقله
ذاته وبالجملة فالذي ذاته له وهو عقل ذاته ومعقول ذاته
فتكون ذاته بما هي متقررة موجودة لها لنفسها عقلا و
عاقلا ومعقولا فوجوده هو بعينه الصورة العقلية من
ذاته لذاته واما الوجود الصوري العقلي في العقل الارتسامي
فهو الوجود الذي اذا تقرر في الشيء صار للشيء به عقل
والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة اعني العقل بالملكة بعد
العقل المنفعل الهيولاني والذي ناله بعد القوة هو عقل
بالعقل على سبيل الاستكمال فاذن ما ايسر لك ان تستيقن
ان الجوهر المفارق الذات هو نفس ذاته وادراكه ذاته ليس
يزيد على وجوده وانما يزيد على ماهيته اذ ليست ماهيته
هي بعينها انيته واما الموجود الحق المتقدس عن الماهية
فضلا عن المواد والعهد وسائر ما يجعل الماهية بحال الذات
فقط فهو لذاته بنفس ذاته واذ انه هو بعينه حقيقته
اي وجوده هو ماهيته وهو على اعلى مراتب التجرد والتقدس

فعله

فعلمه بذاته كما ليس يزيد على وجوده فكذلك ليس يزيد على
نفس حقيقته وهو اكمل العلوم واشدها نورية وتقدسا
ان الشيء اذا جرده العقل تجريدا انما صارت
صورته المجردة القائمة في محلها المفارق معقول المحل وعلمه
فما ظنك به اذا تجرد بنفسه وقام بذاته انسلخ عن شان
المعقولية ام يصير معقول نفسه وعقل ذاته فتفكر ان الحرارة
التي بها حارية النار ما دامت قائمة فيها اذا تجردت هي
قامت بنفسها اتتعرى عن كونها حرارة ام تكون حارة بنفسها
وحرارة لذاتها والضوء الناعت للشمس اذا ما تجوهرت و
قام بذاته ايبرح حقيقة الضوئية ام تستوي ذاته وتمحض
ضوءا لذاته ومضيئا بنفسه ثم الخ اعتبر من ذلك وتدبر
في امرك   ثم اما اسمعناك من قبل ان العلم كمال
مطلق للمتقرر في الوجود بما هو متقرر موجود وما هو كذلك
لا يمتنع على نفس ذات الموجود الحق بذاته وكل ما ليس يمتنع
عليه فانه يجب لذاته في نفس مرتبة الحقيقة اذ لا يصح في الوجود
الوجوب جهة جوازية بحسب مرتبة نفس الحقيقة بل الجواز العام
هناك وجوب صرف لا غير فاذن قد وجب ان يكون العلم

www.icar.ir

وكذلك الكمالات التي هي مصداقيته عين الحقيقة الحقة الواحدة
وانما نعوم بالكمال المطلق ما كماليته على الاطلاق من كل
جهة غير متخلل فيها فقد وفقد وحيث وحيث فان الذي يكون
كمالا من جهة ونقصانا من جهة يوجب لا محالة تجسما او تكثرا
بالفعل او تركبا في لحاظ العقل وبالجملة تحليلا في الذهن
الى شيء وشيء وقد تعالى القيوم بالذات عن ذلك كله علوا كبيرا
لا تتوهمن ان عالميته ومعلوميته مما يكثر الحقيقة
ولا اعتبار فيه فليس نفس كون المفارق عاقلا ومعقولا
يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار بل الذات واحدة
والاعتبار ايضا واحد اذ ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان
هوية مجردة لذاته وهو المعقولية وان هوية مجردة ذاتها
لها وهو العاقلية فههنا تقديم وتاخير في الترتيب و
الغرض المحصل شيء واحد بلا كثرة ولا اصطحاب فالاشياء
لا تعقل الا بالقوة العاقلة والقوة العاقلة انما تعقل
بنفسها كما كل شيء غير الوجود يكون موجودا بالوجود و
الوجود موجود بنفسه لا بوجود اخر وراءه وكل شيء يكون
مضافا باضافة والاضافة هي المضاف بذاته لا باضافة اخرى

والزمانية

والزمانيات تتقدم وتتاخر بالزمان والزمان بنفسه لا
بزمان اخر والاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور
بنفسه لا بنور اخر والماديات تختلف بالمادة والمادة بنفسها
لا بمادة اخرى والمعلومات العينية تعلم بالصور العلمية و
الصور العلمية بنفسها لا بصور علمية اخرى وبالجملة العاقل
هو الموجود المفارق بما ان هوية شيء له اعم من ان يكون
الشيء هو او اخر غيره والمعقول هو الشيء بما ان هويته
لموجود مفارق سواء كان هو او اخر غيره فما من الموجود
المفارق بازاء العاقلية هو بما منه بازاء المعقولية لكنك
اذا ما قايست بينه وبين عاقلات لمعقولات هي غيرها
وجدته بهويته مستحقا لاسمي العاقل والمعقول لما له بنفسه
ما للذوات العاقلة وما للحقائق المعقولة لا على ان احد
الاعتبارين في ذاته يغاير الاعتبار الاخر فهو بما هو هويته
موجودة لذاتها لا لمادة عقل وبما يعتبر له ان ذاته المجردة
لها هويته عاقل وبما يعتبر له ان هويته لذاته المجردة معقول
فاذن انما العاقلية والمعقولية موجب تكثر الحيثية في
المفارق الجائز الذات من حيث التغاير بين مهيته ووجوده

وكون العاقلية والمعقولية عين الوجود المجرد لا من حيث
انهما اعتباران متغايران البتة فان اعتبار العاقلية
ليس يستوجب ان يغاير اعتبار المعقولية ولا العكس فالقيوم
بالذات اذ هو بنفس متقدس وجود متمحض ونفس علم محض
فلا كثرة فيه من جهة العلم اصلا لا بحسب العالمية والمعلومية
ولا بحسب الوجود والماهية   اما قيل من البينات
ان كل ما عُقل سببه التام بما هو سببه التام نستاقول
بلحاظ حيثية السببية المضائفة للمسببية بل العقل من الحيثية التي
هو بها سبب تام عقلا تاما فلا محالة قد عُقل هو ايضا عقله
تاما والعلم التام اليقيني بذوات الاشياء انما حصوله من جهة
العلم باسبابها واتم العلوم بذي السبب هو العلم به من
تلقاء العلم باسبابه المتادية اليه من الحيثية التي بنفسها تترتب
عليها المتادية فكل من لا يعزب عنه الجاعل التام لمجعول بما
هو جاعل تام موجب له بنفسه اي بكنهه ويعقله من كنه
الحيثية التي هي بنفسها بحيث ينشأ منها المجعول فكذلك لا يعزب
عنه انية ذلك المجعول ولا ماهيته بل انه بكنهه ويعقله بعينه
عقلا تاما فان المجعول بانيته وماهيته من لوازم الجاعل الموجب التام

بانه فاذن فاحكم ان كون الشيء مدركا بعلته افضل من كونه
مدركا بمعلوله لان العلم التام بالعلة التامة موجب العلم
التام بمعلولها وليس العلم بالمعلول يستوجب علما تاما بعلته
اذ العلة بما هي تامة موجبة معلولها المعين من حيث هو
هو بعينه والمعلول بما هو معلول انما يقتضي علة ما واحدة لا بقرينة
اية علة كانت لا امرا متعينا بعينه لا فهم الشيء ليس يجب ان
يكون معه تعينه بخلاف علته ولان العلم بالعلة يوجب العلم
بماهية المعلول وبانيته والعلم بالمعلول ليس يقتضي الا العلم بانية
العلة دون ماهيتها فلذلك كان افضل البراهين واوثقها
واحقها باسم البرهان وباعطاء اليقين هو الذي من النمط
اللمي   مهما كان تقرر جوهر المعلوم مسبوقا بصورته
العلمية منبعثا عنها مترتبا عليها كان العلم فعليا يفيد وجوده
الصورة وجوهر المعلوم بالقصد الثاني وتلك الصورة هي العلم به
المعلوم بالذات وبالقصد الاول كما الصورة الصناعية المتقررة
اولا في ذهن من يصنع شيئا بالقياس الى مصنوعه ومهما كانت
الصورة العلمية التي هي المعلوم بالذات مستفادة من جوهر المعلوم
المتقرر متاخرة عنه تاخرا بالذات كان العلم انفعاليا تبع وجوده

المعلوم فيه انه وان كانا على التطابق بحسب المهية كان علمنا بالموجودات
التي ليست هي بصنعنا وهو منحط في الفضل عن العلم الفعلي
فانه لامحة افضل منه واقوى واتم من جهة ان جوهر المعلوم (?)
وذاته المتقررة هو بعينه صورته العلمية ولا صورة له في العلم الا
نفس هويته العينية كان العلم ظهورا خارجا عن القبيلتين
لا تعقل فيه فعل ولا انفعال كعلم الذوات العاقلة بانفسها
والاسم يقع على الثلثة بالاشتراك ثم كل يختلف في الموضوعات
بالتشكيك   اما استيقنت ان سنة الوجوب بالذات
افاضة الخير من غير ضنين واصطحاب العالم من فيضه بلا رهين (?)
وضنين وان كون البارئ الفاطر واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدأ
لفيضان الخير عنه بالذات فنظام الخير اي نظام الكل الواحد
بالشخص الذي هو الانسان الكبير انما يتعين ويتخصص من تلقاء
ذات المبدأ الحق بذاته ويفيض من محض جوده الذي هو بعينه
نفس ذاته فهو جل اسمه بنفسه جاعله التام وموجبه الكامل
وغايته المطلقة واحاد المجعولات التي هي اجزاء النظام الشخصي
باسرها سواسية بحسب هذا اللحاظ في الافتياق الى مبدائيته
الحقة والاستناد الى جاعليته المطلقة وهو افتياقه فهو النظام (?)

الكلي

الكلي بحسب سلسلة عرضية انما الجاعل الحق فاعلها وغايتها مرة واحدة
فكل بتقرره وكل كال التقرر وكل موجود وكل كال الوجود صنع فضله و
اصطناع رحمته على الاطلاق الشمولي والاستغراق الاحاطي على
سنة واحدة ثم اذا التفت الآحاد متفاصلة متباينة با
جوهر لا بانيا حد منها نظام متسق صورت ذكرها في سلسلة البدو
اقرب من الجاعل الحق ثم الامر متدرجا في التنازل على الترتيب
السببي والمسببي الى اقصى الوجود وذلك الاستناد طولي والنظام
بحسبه سلسلة طولية وعرضية من الآحاد كسلسلة الحوادث
الكيانية متسوقة فهذا الالتفات على عرضه كالابداعيات وهي
قاطبة تتقع على الترتيب الصاعد ارتقاء منتهيا الى الجاعل التام
المطلق وطوائفها في التصاعد الطولي غايات اولية قريبة تنتهي
الى الغاية الاخيرة التي هي غاية الغايات اعني نفس ذات الاول
الحق فاذن لعالم الجواز باسره قطران طولي وعرضي وهما ينتهيان
الى المحيط الذي هو الجاعل التام من حيث نفس ذاته وقد
دريت انه يعلم ذاته اتم العلوم واقدسها فهو لامحة يعلم ايضا
ما بعد ذاته وهو سائر الاشياء من حيث صدورها عن نفس
ذاته في سلسلة الترتيب النازل طولا وعرضا علما تاما وفوق التمام

٣٠١

تقدسا وتمجدا   اليس المجعول بما هو مجعول من نعوت
جاعله التام وشئونه فمن غريبات الفطرة العقلانية
ان حصول الشيء لفاعله ليس في كونه حصولا لغيره دون
حصول الشيء لقابله فاذن تقرر المجعول بما هو مجعول في
نفسه هو بعينه تقرره الرابطي لجاعله والمجعولات بما هي
مجعولات حقائق رابطية وذوات تعلقية لجاعلها وان
كانت غير رابطية في محل او موضوع لكونها جواهر قائمة
في الوجود بذواتها لا في موضوعات وقد تعرفت ان وجود
الشيء للذات المجردة مطلقا هو بعينه معقوليته لها فكما ان وجود
المجرد لذاته هو بعينه عقله ومعقوليته لذاته ووجود الصورة
في الجوهر العاقل هو بعينه معقوليتها له فكذلك تقرر الجائزات
ووجودها في ذواتها بما هو تقررها ووجودها لجاعلها القدوس
هو بعينه معقوليتها له وحضورها بذاتها لديه وشهوده اياها
باعيانها فعقل الشيء لذاته هو وجوده في ذاته وعقله الغير
هو وجود هوية الغير له وعنده   ومن سبيل اخرى
لست اظنك من الممارين او الممترين في ان القدوس الحق
ليس يحتجب عن علمه التام شيء من جهات ذاته بل انه يعلم ذاته

من جميع جهاته ولوازمه علما تاما ومن جهات ذاته انه فاطر
مفطوراته فلا محالة علمه التام بذاته من جميع جهاته ولوازمه
يتضمن العلم بقاطبة مجعولاته ومفطوراته الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير وبالجملة العاقل كما ليس يعوزه في ادراك
ذاته صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فليس ايضا يعوزه
في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته صورة غير صورة ذلك
الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل
شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك بل انك بالقياس
اليها تشبه مسبب الشروط والمصححات وتجري مجرى القوابل
والمهيات والمفيض الواهب هو الفاطر الحق ومع ذلك
فانت لست تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك
الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك فتتمادى الى لا نهاية بل ربما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فحسب على سبيل التركيب
اذ كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بل عن
غيرك بتهيئ وتهيؤ منك على هذه الشاكلة فما ظنك

فشان العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في عقلك
اياها الست عاقلا لذاتك مع انك لست محلا لها بل
انما محليتك لها مصححة حصولها لك الذي هو مناط عقلك
اياها فان حصلت هي لك على جهة وراء الحلول لعقلتها
من غير حلولها فيك ومن المتضح ان الحصول للفاعل
في كونه تقررا ارتباطيا بالاضافة اليه اقوى من الحصول للقابل
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل العاقل بذاته
حاصلة له باعيانها غير حالة فيه وهو عاقل اياها بانفسها
وهو يابانها من غير ان تكون متقررة فيه فاذ قد علمت
ان البارئ الفاطر العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين ودريت
ان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول الذي هو من
اللوازم الاولية لعيان صنعة ذاته فعقلا سبحانه للثانية كالعلتين
اعني ذاته تعالى وعقله لذاته سبحانه شيء واحد في الوجود وان
لوحظ تغاير بينهما كان اعتبارا صرفا فكذلك المعلولان اعني
معلوله الاول وعقله اياه شيء واحد في الوجود غير متغاير

بينهما

بينهما تغاير الا الاعتباري الصرف فاذن وجود المجعول الاول
هو بعينه عقل جاعله الحق الاول اياه من غير صورة مستقرة
منه فيه تعالى عنه وعلى هذه السنة وجودات الجواهر العقلية
وما هو منها من صور الموجودات المرسلة والمتشخصة
الكلية والجزئية باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك نظام
الوجود على ما هو عليه بقضه وقضيضه وصغراته وذراته
اذ الوجود متساق منه تعالى على الترتيب الى التفصيل الذي
لا تفصيل بعده وقد تلونا عليك ان كلا من المعلولات
الاخيرة كالكيانيات وان لم يكن مستندا اليه في السلسلة
الطولية من بدو الامر الا انها مستندة اليه عز اسمه في السلسلة
العرضية ابتداء بالذات وبالقصد الاول فكل منها اخذ في
الترتيب كما يفتاق الى الجاعل الحق من حيث انه علة علته فكذلك
هو بما هو يفتاق اليه بالذات مع عزل النظر عن المتوسطات
لكونه من الجائزات وطباع الجواز موجب الافتياق الى الواجب
بالذات ثبتة فالفاقة الى القيوم الحق والاستناد اليه طباع
كل هوية ممكنة ومن خواص كل هوية جائزة وقاطبة الجائزات
باسرها بحسب هذه الفاقة والاستناد سلسلة عرضية منتهية

اليه جل جنابه بالذات وبالقصد الاول من بدو الامر بان المعلولات
متضاعفة الفاقة اليه تعالى بحسب البعد عن جنابه في السلسلة
الطولية وبعلة ما يعوزه من المعدات والشرايط وسواسية
الفاقة اليه تقدست اسماؤه بالنظر الى طباع الجواز وبحسب
هوياتها باعيانها في السلسلة العرضية فهذا ما يهتف
به البرهان من بطنان الحكمة   اما قرع سمعك ان
النفس تستخدم قوة سلطانها في حيز الروح الذي في الجزء الاول
من التجويف الاوسط الدماغي لتفصل وتركب وترتب صور
المفكرة والمتخيلة باعتباريه فبذلك الاستخدام تنتزع الطبايع
من التشخصات وتاخذ النتايج من المبادي فهي لامحة تطالع
الطبايع المرسلة والهويات الشخصية والقوة الخادمة جميعا
وتلك لا سبيل لها الى مطالعة المرسلات ولا الى مشاهدة نفسها
لكونها جسمانية وتقرر الجسمانيات للجسمانيات فقط وانما هو
بعينه تقررها الرابطي للمادة التي لعين طباع جوهرها الا فعلية
القوة المحضة فنفسك كما تعقل ذاتها بنفس هويتها العينية
تدرك قواها الشخصية بنفس هوياتها وصور المرسلات المتقررة
في ذاتها والتشخصات المنطبعة في تلك القوة الحاضرة لها بنفس

تلك الصورة والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن
التصور الا بقصد ثان فاذن لا ادراك بالحقيقة الا العلوم الحضورية
الشهودية والنفس غير غايبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة
فيها وفي قواها محجوبة عنها ولا بدنها الشخصي يختفي عليها الا انها
بالادراكات الانطباعية تعلم بالعرض المعلومات لا بالذات بل
بالقصد الثاني ولو كان تجرد النفس اكثر واشد كان ادراكها
لذاتها ازيد واتم ولو كان سلطانها على البدن اقوى كان
حضور قواها اشد وظهور الصور المنطبعة اصفى ولو كنا
ذا سلطنة على غير بدننا كسلطنتنا عليه لكنا ادركناه ادراكنا
اياه فاذن قد لاح ان الوجود البحت الواجب بالذات اذ
هو اعلى ما يتصور تجردا او تقدسا واقدس ما يعقل تعاليا او
تمجدا وله اضافة الفاعلية الى ما سواه في انتظام وسلطانه على
الكل لا يحد ولا يقاس فاعداد الوجود عنده بانه سواسية
الهويات في الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها
وهو بكل شيء محيط   لا انستعلمن ان يقال انه سبحانه
يعقل الاشياء من الاشياء وان للاشياء صورا متقررة في ذاته
تعالى عن ذلك مجدا واما فاما ذاته متقررة بما يعقل فيكون تقرره

بالاشياء واما يعرضه بعد مرتبة الذات ان يعقل فلا يكون
واجب الذات من كل جهة بذاته ويكون لولا امور من خارج لم
يكن هو بحال هو كماله ويكون لتجمل بحال لا يليق عن ذاته
بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير ويكون الجاعل الواجب
محلا للجعل لانه للجائز ويكون المتكثرات منطبعة في الاحد
الحق ويكون تقرر الصور في ذاته غير مسبوق بعقله اياها
مسبوقية بالذات فيكون نفس الذات مبدأ اقتضائها لا
عن علم كالطبائع العديمة للادراك في مرتبة الذات للوازمها
ويكون للاشياء بهوياتها العينية غير معلومة له بالحقيقة بل
انما بالعرض اذ تلك مشاكلة العلوم الانطباعية والاصول المسلفة
شطط هذه التوالي وما شاكلها فاذن انما عقله للاشياء من
ذاته فيعلم من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات
الثابتة باعيانها وللموجودات الكائنة الفاسدة بطبائع
انواعها اولا ثم بهويات اشخاصها فكلها عقله خيرا فقد
جعله والاشياء عقلت من ذاته فجعلت من تلقائه ثم وجودها
في الاعيان هو بعينه عقله اياها ومعقوليتها له صدورها
عنه منكشفة غير محجوبة وليس له الا اضافة العقلية اليها

من

من حيث وجودها في الاعيان فيلزم ان لا يعقل المعدوم منها
الى ان يتقرر في الاعيان فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ
ذلك الشيء على الترتيب الا عند فعليته فلا يعقل انه لان
من شان ذاته بذاته ان يفيض عنه كل تقرر وكل وجود في
ادراك الذات من حيث من شانها ان يصدر عنها كذا اخص من
ادراكها كذا بل متضمنة بتة وان لم يوجد كذا بالفعل فاذن
يجب ان يكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل بالفعل
والممكن الفعلية من حيث الاحاطة باسبابه المنتهية لانسياقها
اليه في الترتيب الواجب عن تلقاء الفياضية المطلقة الربوبية
فيكون لذاته الحقة اضافة العاقلية الى الاشياء طرا من حيث
هي معقولة من تلك الجهة المضافة الى وجودها في الاعيان
لا من حيث انها وجدت في الاعيان تتبعه المعقولية فعلمه
المحيط بالاشياء الموجودة قبل وجودها مع وجودها على
نمط واحد وليس يسوغ ان تكون معقوليتها له قبل تقررها
في الاعيان انما تصحيحها بفعليتها من حيث هي صورة موجودة
في عقل او نفس فاذا عقل الفياض الحق تلك الصورة ارتسمت
في ايها كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك

الصور المعقولة وهي معقولة على انها فيه ومعقولة الفياض
الحق على انها عنه وهو يعقل من ذاته انه مبدأ لها الليس يكون
اذ ذاك من المجعولات بما انه المعقول عنه ان الجاعل الحق مبدأ له
بلا واسطة علمية سابقة بل يفيض تقرره ووجوده عنه اولا
من غير العلم به قبل الافاضة قبلية بالذات وهو ذلك العقل
او النفس وما انه المعقول عنه انه مبدأ له بتوسط صورة سابقة
فهو يفيض عنه ثانيا وهو ما بعد المجعول الاول والصور المرتسمة
في المجعول الاول تدخل ايض في جملة ما الجاعل الحق يعقل ذاته
مبدأ له وليست هي مسبوقة بصور اخرى قبلها فيلزم ان لا
يكون صدور تلك الصور وتكثرها عن الجاعل الحق على سبيل
انها عقلت فجعلت وقد كنت حققت ان سنة افاضته تعالى
لاي شيء كان انه اذا عقله خيرا جعله وافاضه وكل من هذا
السبيل ليس يجوز ان يكون عقله للاشياء من حيث يكون لها
وجود مفارق لذاته ولسائر الذوات كصورة مفارقة على
ترتيبات موضوعة في صقع الربوبية وهي الصور الافلاطونية
على ان تلك الصور ان صحت تكون من الجائزات وقد برهنا
في صحفنا على ان الجائزات باسرها حوادث دهرية وان طباع

الجواز يابى الازلية السرمدية وافلاطون والافلاطونيون
اخواننا الذاهبون في الايات لهذه المسألة ومن المتضح
ان علم الجاعل الحق واجب الازلية غير سائغ الانفصال عن
السرمدية فاذن يجب ان يكون الفياض الحق يعلم من ذاته
قاطبة الاشياء على ما عليه نظام الوجود وتفضله فانه يعقل
ذاته ويعقل من ذاته انه مبدأ كل طبيعة وكل هوية فيعقل
من ذاته كل شيء طبيعة مرسلة كانت وهوية شخصية فذاته
تعالى علم بسيط بكل شيء وهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة
من غير ان يتكثر ذاته بها وتتقرر في ذاته صورها فالعالم
الربوبي واسع عظيم جدا وهو بعينه ذاته الاحد الحق كالصور
العلمية الحالة الاشياء وهو العلم بالاشياء قبل الجعل والافاضة
ثم هو يفيض عنه معقولة غير مجعولة وصدورها عنه منكشفة
حدوثا وبقاء هو نفس معلوميتها له اخيرا عند التقرر بالجعل
والايجاد تفصيل العلم المتقدم وبالجملة القيوم الواجب بالذات
مبدأ كل فيض وهو ظاهر بذاته فهو بما هو ظاهر لذاته ينال
الكل من ذاته فعلمه بالكل من حيث لا كثرة فيه فعلمه بذاته هو بالكل
نفس ذاته ثم علمه بالكل اي معلومية الكل له عين الكل وبعد ذاته

فيكثر علمه بالكل اى معلومية الكل لدى التقرب بعلية انه وتجد
الكل بالنسبة الى ذاته فكانه هو الكل فى وحدة وهو اولى بان
يكون عالما بالكل من تلك التفاصيل الفائضة عن ذاته وعن
عليته   الم تحصل فى كتاب النفس من علم الطبيعة
ان الادراكات النفسية الانفعالية والفعلية بانواعها الاربعة
من الاحساسات والتخيلات والتوهمات والتعقلات
النفسانية المستعدة المتأتى للمبادى والمناسبات ارتسم و
تنقش عن شاهد حسى او تنقش عن طابع عقلى وهى
على لونين اجماليات وحدانية مصورة بسيطة واخر اليات
تفصيلية مصورة كثرانية فالعقل البسيط فى المرتبة التى هى العقل
بالفعل مبدأ التفاصيل الفكرية المتقررة فى النفس لا دفعة
بل على الترتيب والتدريج ومن ذلك بما اذا انقطرت فى مسئلة
تحس فى نفسك علما دفعة مصورة وحدانية بسيطة هى
بعينها فاعلة التفاصيل المتصورة فى ترتيب الاجوبة فتلك
المرتبة البسيطة عقل اجمالى هو علم بالفعل وضع الفعالية
للمراتب الاخرة المتتالية التى هى العلوم التفصيلية كا قوة القدرة
على تحريك مرتبة ومرتبة بعينها من تفصيل بعينه كالحديد قوة

[illegible]
الرسم الاثر
الروسم شئ يكتب على اللذة يختم
الارشم حسد ارشت الطعام ارشه
واحسنه الروسم اللوح الذى
يكتم البيادر [illegible]

وقدرة بالفعل على تحريك كل من تشخصاتها المعينة بحسب موادها
الشخصية فاما المتكلمون الحاسبون انها عقل لا بالفعل بل بالقوة
القريبة من الفعل فغير مميزين بينها بالنسبة الى تفاصيلها و
بين العلم بالاصل ككل انسان حيوان بالنسبة الى الفروع كزيد
حيوان وعمرو حيوان فالعقل الاجمالى كانه بعينه هو جملة تلك
العقول التفصيلية فى وحدة وليس فى وسع النفس ما دامت
فى ارض الغربة ودار الجسد مكسوة كسوة الحس مسحورة بسحر
الطبيعة ان تعقل التفاصيل والكثرانيات دفعة واحدة
فمتعقلاتها التفصيلية ما دام لبثها فى افق التقضى والتجدد
متخصصة نفسانية لانتقال على سبيل من معقول الى معقول
على التدريج والترتيب نعم كلما كانت وفى طبقاتها من رفض
ظلمة الجسد واكثر تجردا من سحر الطبيعة واصدق تأسيا
وتشبها بالعقول الفعالة كان عقلها الاجمالى احق فعلية
واشد بساطة واقوى فعالية للمراتب التفصيلية وارتباطها
بها فكان لا محالة اشبه بعلوم العقول التى هى فيوض العلم الحق
وظلاله وايا تنها انها لها مع تجردها وشوقها ان تتشبه تامة
وتقدسا   فاذن قد استبان ان العلم البسيط الحق

اذا اردت التبعية قلت لها
بفتح الدرسنية مهمات صح

بالموجودات الذی هو بنفس ذات فاعلها القیوم ابلغ العلوم
تجردا واقدسها بساطة وانها خلاقیة للعلوم التفصیلیة التی
هی بعینه وهی ذوات الاشیاء الصادرة عنه بطبایعها وهویاتها
وان علمه جل ذکره بالتفاصیل لیس کالعلوم النفسانیة بل انه بعضها
وتفصیلها ازلا وابدا علی شان واحد وسنة غیر متبدلة وانما
عقله للشیء علی انه عنه ای علی ان هو مبدأ فاعلی له وتعقل غیره
علی انه فیه ای علی ان هو مبدأ قابلی و بالجملة کما وجوده الذی هو
ذاته مباین الوجودات الموجودات فکذلک علمه مباین لعلوم
الموجودات العاقلة وعلی هذه السنة جمیع شئونه فهو لا یقاس
بشیء مما سواه فی حال من احواله والعقول الخالصة القادسة
فی سبیل ادراکه داهشة حایرة الیست الصورة
الذهنیة المعلومة بالقصد الاول فی العلوم الانطباعیة مع
مباینتها للذات العینیة فی نحو الوجود والتشخص ومحاکاتها لغیرها
فی القیام بالذات وبالغیر عنوانا لمدرکیة تلک الذات تامة فی
محاکاتها والتیابها عنها فی الحصول ونسختها المطابقة لها فی
الانکشاف والمعلومیة فلا تستغربن ان یکون حصول الفاعل
التام الذی یفعل الشیء ویشیئه بانیته وذاته فقط لا بصفة

تلحق انیته وذاته هو کحصول ذلک الشیء بل اقوی منه فی تصحیح
حکم الانکشاف فالشیء یتمیز فی الانکشاف عن اعتبار بصورته
الظلیة القائمة بالذهن وهو ظل ذاته العینیة فکیف لا یتمیز
بجاعله التام الذی منه جوهر ماهیته وخصوصیة ذاته وهویته
وهو ماهیته وهویته الخاصة المتمایزة عما عداه ظل انیته و
ذاته بل لا یقاس تبعیة مهیته ومهویته انیته وذاته لانیته وذاته
بتبعیة ومهویة الظل لذی الظل وقل لی یا حسبانک
اذا کانت الحرکة التوسطیة المستمرة الذات الشخصیة
الغیر المستقرة النسب الحدود المفترضة فی المسافة
عاقلة ذاتها الشخصیة علی الجهتین وکذلک الان السیال و
الشعلة الجوالة کانت هی تعقل ذواتها علی الواصفین
تعقل مرسوماتها التی هی الحرکة القطعیة والزمان الممتد
والدائرة المشعلة ام کانت تذهل عنها لسلطنتک وذلک
من المتمرین فما ظنک بمراسم الذوات والهویات بمجردانه
الذی هو نفس ذاته العلیم فاذا کان کل جاعل الماهیة فوحد
ذاته لیس اصرفا للاشیاء جمیعا وانما تشیئ مهیته وتجوهر ذاته
وتعین هویته من تلقاء المفیض الحق الذی هو الجاعل

البحت لا الشیء الجاعل فیکون جملة الجائزات لوازم انه الذی هو صرف
ذاته فیکون بریتها لوازم ذاته بذاته فلا محة ستطوی فی ظهور ذاته
ظهورا عداد التقرر ذرات الوجود کما ستطوی عقل النفس ذاتها
وبلها وشیا ما عقل ذلک العقل عقل البل وعقل عقل العقل
وبل بل البل لا الی نهایة لتسلسل الی لا نهایة واما فی عقل
العقل ذاته فتمادی الی لا نهایة اذ لیس لذاته معنی ما بالقوة
بحسب نفس الامر وان کان نفس ذاته فی حد ذاته بحت معنی ما
بالقوة وبالجملة لا یجاب والجعل التام یجعل الاثر المجعول بحیث
یصیر بالنسبة الی الموجب التام الجاعل بصرف ذاته کهو مع نفسه
فی الارتباط والاقتراب وعدم الاستتار والاحتجاب فتبعد
عن السبیل فان ربک المحیط اقرب الیک من ملاک نفسک الی
طلسم حسدک ومن طباع ذاتک الجوهر هویتک مرات لا
متناهیة   الیس اذن من بتی الثبوت لدیک
ان شخصیات النظام وذرات الوجود ابدیاتها وبایداتها
ثابتات متغیراتها واجبة لانها ولا ستناد الی القیوم بالذات
وهو عالم بذاته ویحیط جهاته اتم العلوم والعلم بالجاعل التام
علم تام بمجعولاته وایضا المهیات والهویات باسرها متقررات

رابطة

رابطیة انما تقررها ووجودها لجاعلها الحق کما قال فی القرآن
الحکیم له ما فی السموات وما فی الارض ومعلومیة الشیء لغیره
هی وجوده الرابطی لذاته المجردة وایضا قد قرانا من صحفنا
ان قسطاس التشخص یعنی امتناع المقولیة علی الکثرة من
بعد اعتبار التمیز المستفاد من انضمام الخواص والعوارض
المسماة مشخصات انما هو نحو الوجود المتخصص من حیث الاستناد
الی المعبود الحق المتشخص بنفسه فی مرتبة ذاته فاذن لیس فی
سنة العقل الصریح الا ان یستیقن ان العلیم الحق یعقل
الثابتات الشخصیة بهویاتها الثابتة والفاسدات المتشخصة
بشخصیاتها الکائنة الفاسدة علی ای ما هی علیه من الاوضاع
والاحوال والجهات والاوضاع عقلا ثابتا ثابتا فی حد انفسها
قبل الکون وقبل الفساد وبعد الکون والفساد من سبیل واحد
وعلی سنة واحدة فمن یحسب انه جل ذکره انما یعلم الفاسدات
علی الوجه الکلی ای کل شخص منها بطبایع ومفهومات مرسلة
منطبقة علیه بعینه لانحصاره فی الوجود وان کان ممتنع اباء
القول علی الکثرة ولیس یعلمها بهویاتها الشخصیة المتغیرة الفاسدة
متغیرة فاسدة علی الوجه الجزئیة او متقررة علی الفلاسفة انهم

يزعمون ذلك فانما حسبانه هذا وتقوله عليهم من الجهل المضاعف
وصراح قوله في رسائلهم ان الفاسدات ان عقلت بماهيتها المجردة
وما يتبعها مما لم يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وصوفا سد
اذ هي محصولة بما هي فاسدة وجاعلها الحق قد رتب الاسباب
فانتهت باخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب
والترتيب الذي عنده تخصصا فتخصصا بغير نهاية فكل كلي وجزئي
ومرسل ومتشخص ظاهر عن ظاهرية الاولى وان ادركت بما هي
بما لها كمال الفاعل الى متحجر
مقارنة لمادة وعوارض مادة في وقت وتشخص ادراكا زمانيا
متغيرا لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ولكن قد بينا في
كتب الجزئيات كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك
بما هي محسوسة او متخيلة ادراكا حسيا او تخيليا بآلة متجزية
وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للقيوم الواجب بالذات
نقص له فكذلك اثبات كثير من التعقلات فالقيوم بالذات انما
يعقل كل شيء على نحو كلي اي عقلا ثابتا غير زماني لا يعتريه التغير
ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا متغير ولا فاسد فلا
يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من
العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك

بحسبها

فحقيقتها على ذمة بيان وفي من قبلنا يضمن تلوح النفس اي اطمينانها
لكل ذي تامل غائص وتعقل واسع   من المستبين
ان الكثرة المتفقة الحقيقة اما هي بآحاد غير قارة التقرر او
بآحاد قارة والاولى لا يمكن حصولها الا منسوبة الوجود الى
الزمان بالقبلية او المعية المنتهية اليها فيكون هي لا محة
مترتبات متخصصة بازمنة متعينة فالعلة الاولى للتغير في
الوجود على هذا السبيل هي الموجود الغير القار بالذات الذي
بذاته يتصرم ويتجدد على الاتصال وهو الزمان ويتغير بحسبه
ما هو فيه او معه تغيرا على تلك الشاكلة والثانية غير متصورة
الحصول الا ان يكون وجودها في المكان او مع المكان معية
منتهية الى القبلية فيكون هي لا محة متباينات متخصصة باحياز
متميزة وامكنة متعينة فالعلة الاولى للتكثر في الوجود على هذا
السبيل هي الموجود القار الذي لذاته يقبل الوضع اي يكون
بحيث يصح ان يشار اليه اشارة حسية فيلزمه التجزي اجزاء
مختلفة الاوضاع بذلك المعنى وبالمعنى الذي يخصص بعض
الاجزاء بنسبته الى البعض على ان هو في جهة من الجهات وسمت
من السموت منه دون جهة وسمت وعلى تعدد الابعاد غير بعده

وكل موجود تلك شاكلته فهو هيولاني الوجود لا محالة والطبايع
المرسلة المعقولة ليست هي مادية التقرر واذا تحصلت في
تشخصيات عقلية كانت العلل الاول المتشخصة بها وتعين
اشخاصها هي اما لا زمنة كالحركات او لا امكنة كالاجسام او
كلاهما مع ساير العوارض المادية المسماة مشخصات كالاشخاص
المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع ما من الانواع
الم يتجلى لك عقلا او تيقنت من الحكمة انه حيث لا حجم وتكمم اى لا انبساط
في الجهات اى لا امتداد قارا فلا علوق بالمكان اصلا وحيث لا فوت
ولحوق اى لا حركة لا امتداد متقضيا ومتجددا فلا علوق بالزمان ٣١٩
اصلا فانما في المكان الاجسام بما هي متكممات وذوات حجوم وفي
الزمان هي بما هي متغيرات واولات حركات فالجسم في المكان
بالذات ومقارناتها فيه بالعرض والحركة في الزمان بالذات
وما في الحركة فيه بالعرض فاما مطلق الوجود والعدم بما هو وجود
وعدم فمعزل عن ذلك كله فضلا عن الوجودات التي للمفارقات
الثابتة فالعقل مستنفر عن اسنادها الى شيء من ذلك
ليس مستسوغ ان يقال الانسان الصراح من حيث طبيعته
المرسلة اين يوجد او متى يوجد والخمسة نصف العشرة في اية بلد

تكون او في اي زمان تكون بلى اذا تعين شخص كهذا الانسان
وهذه الخمسة والعشرة ساغ التعلق باين ومتى من حيث
التشخصية فالاشخاص المتحققة الحقيقية زمانية ومكانية بالجملة
متعلقة الوجود بالمادة متجوهرة بما كانت الاشخاص المختلفة
الحقائق ايضا متعلقة بالمكان والزمان اذا كانت هيولانية
الذوات ومعروضة الحركات كالاجرام العلوية وكليات
الكرات السفلية الاسطقسية واما الثابتات الصرفة المفارقة
الذوات من كل جهة فلا يعقل كونها مكانية او زمانية ومتاينة
او متمتية بجهة من الجهات اصلا ثم من الموجودات ما ينشأ
منه الزمان ويتقوم وجوده فيه كالفلك الاقصى مع حركته فكيف
يوجد في الزمان وهو متقدم الوجود عليه واذن فما ظنك
بالثابتات الصريحة المحضة اعنى الجواهر العقلية هي اقدم في
التقرر والوجود من الفلك اقدمية بالذات ثم بالموجود
الحق الذي هو مبدع الجميع وجاعل الكل على الاطلاق فاذن
الثابتات الصرفة ليست توجد في الزمان كالزمانيات
بل انما وجودها مع الزمان الممتد من ازاله الى اباده ومع
اي جزء مفروض افترضته معية على خلاف شاكلة المعية

الزمانية لها هذه المعية لها بازاء تلك القبلية للزمانيات فتلك
القبلية هي للزمانيات وهذه المعية للثابتات بازاء المتى فهذا
نحو من الكون ارفع من الكون الزماني وهو المسمى بالدهر وهو
وعاء الزمان بل وعاء الوجود الصريح المرسل على الاطلاق
ليس يتصور فيه اشتداد او امتداد فينطبق عليه الممتدات والمستمرات
ولا طرف امتداد فينطبق عليه الدفعيات الغير المستمرة لا بحسب
الاعيان ولا بحسب التوهم وبالجملة الزمان ظرف التغيرات و
الحركات وما فيه حدوث فوت الفائتات ولحوق اللاحقات وما
به الحد القبليات المترتبة المتعاقبة وما به المعيات الدفعية
والاستمرارية والدهر وعاء المتقررات الزمانية السابح و
الثابتات الباتة وما به القبلية الواحدة التي هي للجاعل
الفاطر السرمدي على قاطبة الحوادث وهي برمتها مفطوراته و
مجعولاته بحسب وجوده الحق وعدمها فوجودها الصريحي
اي اللذين لم يتشابا بامتداد ومقابلة وما به المعيات الغير
الزمانية والغير الآنية وما لا يعقل فيه حدوث فوت ولحوق بل
يقع فيه حصحصة وجود الحادث في حيز عدمه الصريح بعينه
على الاستبدال وهناك كون متقدس على نحو اعلى

من ان يوصف واقدس من ان يقاس محيط بالزمان
والدهر احاطة غير متناهية الشدة والقوة ولا متصورة
الكنه وهو المصطلح على التعبير عنه بالسرمد
فاذ قد لاح لك ان الايس وكذلك الليس يكون في زمان او
في جميع الازمنة بما هو مستمر استمرارا زمانيا صالحا لان
يحلل في الوهم الى ابعاض مترتبة وتنتزع منه حدود دفعية غير متناهية
وفي آن بما هو منبت بحيث ينفصل شيء من فعليته عن الدفعة
اللامنقسمة المنطبقة على طرف الامتداد وفي حاق الاعيان
صريحا لا في زمان ولا في آن ولا في جملة الازمنة والآنات
بما هو ايس او ليس صراح غير مشوب بالغواشي الهيولانية
والعوارض المادية فالايس العيني اعم من الوجود في الآن
ومن الوجود في الزمان اما على سبيل التطابق او لا على
سبيله ومن الوجود الصراح في حاق الاعيان لا في عالمي
الزمان والمكان والثابتات العقلية اذ هي فوق ارض
الهيولى ووراء كورة الابعاد القارة والامتدادات الغير
القارة المتصلة التقضي والتجدد فهي لا محالة ليست بواقعة
في شيء من العالمين ولا منفصلة عنهما انفصالا متقدرا زمانيا.

او مكانيا بل هي متساوية النسبة في الوجود الى جملة الازمنة
والامكنة والى زمر المتزمنات والمتمكنات نسبة غير متقدمة
على سنة متفقة وسبيل واحد فاذن فاذا ان ادراك المتغيرات
بحسب حال مدركها على ضربين زماني متغير وعقلي ثابت فلذلك
فاذا كان المدرك متعلق الهوية بعالمي الزمان والمكان
وانما تصح تلك الادراكات له بالات جسمانية كالحواس الجسدانية
الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم
بوجودها ويفوته ما وجوده في زمان غير زمانه فيحكم
بعدمه ويقول انه كان او سيكون وليس الان وكذلك يدرك
المتكثرات المكانية التي له ان يشير اليها فيحكم انها في اية
جهة منه وعلى اية مسافة منها اما بها دان منه واما ناء
عنه واذا كان مرتفع الذات عن افاق الزمان والمكان
فانه يكون تام الادراك محيطا بالكل على نسبة متفقة وسنة
غير متبدلة عالما بان اي حادث متى هو موجود في
اي زمان من الازمنة ويتخصص الوجود به وكم من المدة
بينه وبين الذي يتقدمه في افق التقضي والتجدد او
يتاخر عنه ولا يحكم على شيء من ذلك بالعدم اذ ليس يصح

العدم

العدم الا اذا رفعت جملة الموجودات بل بدل ما يحكم
المدرك الزماني حين حكمه ان الماضي ليس موجودا في الحال
يحكم هو ابدا على كل متزمن بعينه بانه موجود في زمانه
بعينه وليس بحاصل التقرر في غير ذلك الزمان من الازمنة
التي قبله او بعده وكذلك يكون عالما بكل شخص مكاني بعينه
وانه حاصل الوجود في اي حيز بعينه من عالم المكان واية
نسبة مسافية بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته
وكم الابعاد بينها جميعا على الوجه الواقع في نظام الوجود
فاذن هو ليس يحكم على شيء اصلا بانه موجود الان بالقياس
اليه او معدوم او موجود هناك بالقياس اليه او معدوم
والاشياء ليست تنقسم عنده الى حاضر وغائب لانه ليس بزماني
ولا مكاني بل نسبة الازمنة والامكنة جميعها اليه واحدة و
انما تتخصص بهذا الان او بهذا المكان وبالحضور والغيبة
او بان هذا الجسم فوقي او تحتي وقدامي او خلفي من يقع
وجوده في الزمان وفي زمان بعينه او في المكان وفي مكان
بعينه ان من في عريش وهو ناظر
الى الخارج من ثقبة ضيقة انما يبصر العساكر المجتازة

العريش خيمة من خشب وثمام صح

محصلة متاصلة تاحد انوعيا بعد احدية جنسية فانه ان لم
تستطيع ذاكرا ان يذكر شيئا لا يقع بجوهر ذاته تحت واحدة
منها اذا كان قد تحصلت له مهية متاصلة ذات تاحد نوعي
من بعد احدية جنسية الليس من المتبرهنات بل من البينات
بصريح الفريضة العقلية الحدسية ان كل جائز الذات فان
وجوده وراء جوهر حقيقته والعقل ليس يستصح ان يضع
للتشخص مرتبة قبل مرتبة الوجود فليس يصح ان يتشخص بنفس
ذاته الا الذي يكون انيته بعينها مهيته ثم لا يمتنع في ان
المتشخص بحقيقته يجب ان يكون بسيط الحقيقة بساطة حقة
على الاطلاق فيلزم ان يكون في الوجود بساطة حقة على
الاطلاق بعدد اشخاص الموجودات ولا يستصح ايضا
ما قد يخرص به الوهم ان التشخصية والارسال والجزئية والكلية
من عوارض الادراك لا من اوصاف المدرك ليس يتفاوت
التشخص والمرسل والجزئي والكلي بامر ما في المدرك بل انما باختلاف
نحو الادراك فمناط التشخصية والجزئية هو الادراك الاحساسي
او ادراك المجرد نفسه ادراكا شهوديا ومناط الارسال والكلية
الادراك التعقلي ولا يزيد الشخص كزيد على الطبيعة النوعية

كالانسان بشيء يدخل في الحقيقة التشخصية ولا يدخل في النوع
المرسل فلذلك ما اذا سئل عن الشخص بما هو لا يقع في
الجواب الا النوع الليس من البينات الباتة ان كل شخص
من اشخاص الطبيعة فان له في حد هويته وبحسب نفسه مع
عزل النظر عن وقوعه في التصور صلوح ان يحلله العقل
الى هوية تشخصية مستحيلة الحمل على هويات متعددة وطبيعة
مرسلة هي تلك الطبيعة الجائزة لا انسلاخ الارسال عن
تلك التشخصية ولاشتراك الحمل بين تشخصيات عدة فالهوية
التشخصية متخارجة في اللحاظ التحليلي عن الطبيعة النوعية
ومتاخرة عنها تاخرا بالذات اي تاخرا بالمهية وتاخرا بالطبع
ولها مطلب من كل الحقيقة النوعية مطلب ما ثم ان الشخص بما
له الهوية التشخصية الممتنع قولها على الكثرة ربما يدرك ككل
ادراكا تعقليا من جهة العلم الاحاطي بجملة الاسباب المتادية
الى تشخصية فكيف يكون التعقل هو مناط الارسال والكلية
فاذا انفضت عن تخيلك من الظنون الكاذبة نفضا وفضضت
سبيل التخمينات المكذوبة رفضا فاعلمن ان تشخص الهوية التشخصية
الجائزة هو نحو وجودها الذي يخصها على الانفراد منفصلة متخارجة

عن سائر الهويات التشخصية التي هي مشاركاتها في الحقيقة والوجود
لست اعني بذلك ان تشخصها هو الوجود على الحمل الاولي او
على الحمل الشائع الصناعي ولا ان مبدأ تشخصها هو وجودها
الخاص اي حصتها من الوجود المرسل المنتزع منها فالوجود
مباين التشخص بالمفهوم وانما تخصصه بالهوية المتخصصة بعد
استتمام تشخصها كما تتشخص الاعراض القائمة الموجود فيها بعد
ذلك بل انما اعني ان استنادها الى الموجود الحق المتشخص بذاته
متمايزة متخالفة عن سائر المستندات اليه من الهويات هو
مابه متشخصيتها اي امتناع فرضها على الكثرة والعوارض
المتشخصة بالتسمية لا اصطلاحية لواحق النوع ومفيدات التمييز
عن سائر الهويات ولوازم التشخصية المقابلة لامكان الشركة
واماراتها فاذن جاعل الذات والوجود هو فاعل التشخص
فاستذكر ما علمناك في سلف القول من الفرق بين المنتزع
منه ومطابق الانتزاع وتعرف ان سبيل الوجود والتشخص في
ذلك واحد فكما الوجود ينتزع من الجائزات على ان هي بذواتها
ليست مطابق الانتزاع بل انما مطابقه ومصححه استنادها الى
الموجود الحق بنفس ذاته فكذلك التشخص ينتزع من لا تشخص الخارج

على ان هي هوياتها ليست مطابق الانتزاع بل انما مطابقه ومبدأ
تصححه استنادها الى المتشخص الحق بنفس ذاته فكما تعرفت
ان الجاعل الحق سبحانه موجد الموجودات ووجودها بالوجود
الوجود الحقيقي لا الانتزاعي فتعرف انه عز شأنه مشخص المتشخصات
وتشخصها ايضا التشخص الحقيقي الذي هو مبدأ امتناع الشركة
لا الانتزاعي فالاستناد اليه على سبيل لا نفراد ولا تفرد عن
سائر المتخصصات التشخصيات بتضام عوارض مميزة تلحق
الطبيعة المرسلة مناط المتشخصية كما للهويات التشخصية من
على سبيل المخلوطية ولا لاتحاد بالهوية المتشخصة مناط المحمولية
بالتشخص كما للطبائع المرسلة فلذلك ليس يتعدد لا تشخص تعدد
الطبيعة المرسلة بالذات بل انما بالعرض اذ العقل في لحاظ
التحليلي يجد الوجود في الاعيان انما بالذات للهويات بما
هي هويات متعددة وللطبيعة المرسلة بما هي هي لا بما هي
واحدة او متعددة وقولنا في اضعاف الصناعة الشيء ما
لم يتشخص لم يوجد انما نعني به المعنى الاعم من المتشخصة
ومن المحفوفية بالتشخص واعلمن ان الهوية اذا كانت
نوعها في شخصها فالجاعل التام يفعل تشخصها بذاته من

يفيض تشخصيتها من حيث هي هي بالذات واذا كانت
طبيعتها النوعية منتشرة في اشخاص عديدة كان الجاعل
الحق انما يفعلها بتشخصيتها من حيث انه جزء النظام التام
الواحد بالتشخص على الانفصال عن سائر الاجزاء المتباينة
المتفارقة في الذات والوجود وان سالت الصواب
القراح فالجاعل الحق بذاته يفعل تشخصية النظام الجملي بالذات
وبالقصد الاول وسائر التشخصات من حيث هي اجزاء نظام
الخير التشخصي الواحد بالتشخص متمايزا بعضها عن بعض فالتشخص
مطلقا من حيث ان نوع النظام لا ينحصر الا في تشخصه الذي يفعله
الجاعل الحق بمحض جوده الذي هو نفس ذاته فهذا مبلغ كنه
المعرفة في مسئلة التشخص وهو ما تواطات عليه كرام الفلاسفة
الاولين ورؤساء الصناعة الاقدمون من المشائية والرواقية
ولكنا قد اسبغنا ذيله والحقنا تتمته فالفلسفة المنسوخة
اليونانية والحكمة الناسخة اليمانية في رصد هذه الحقيقة
لمرصاد واحد لكن الحكمة اليمانية على غضاضة نضيرة و
نضارة غضيضة وان امة الظن والتخمين على سبيل
الملكوت لفي ضلال بعيد وجهالة عريضة فاذن

تمت التي اصلحته حق

لا يحتجبن عن خبرك ان العلم بالتشخص الجسماني المدرك
بتشخصيته وجزئيته يتصور على سبيلين احدهما ان يكون
اشارتا باحساسيا انفعاليا مستفادا عن نفس وجوده
المتخصص بوضعه وآينه ومتاه وعن خصوصية وضعه
ومكانه وزمانه وهو لادراك المتغير بتغير المعلوم بتة و
يسمى في الاصطلاح الصناعي بالعلم الزماني وبالعلم بالجزئي
على الوجه الجزئي وثانيهما ان يكون علما تعقليا فعليا من
جهة العلم بجملة علله والاحاطة بجميع اسبابه المتسلسلة على
الترتيب التدريج منتهية اليه وهذا هو المسمى في الصناعة
بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم بالجزئي على الوجه الكلي
لانه تعقل كتعقل الطبائع المرسلة والكليات في الثبات
على حالة واحدة فهو ليس يتبدل ولا يتغير بتغير المعلوم في
نفسه بحسب افق التقضي والتجدد بل المعلوم وان كان
متغيرا في الزمان فانه بتشخصه بحضرته وقته ومكانه التشخصيتين
المتخصص وجوده بهما عند عاقله المحيط به وباسبابه ابدا
ابدية دهرية غير زمانية فالمعلوم واحد في الضربين و
هو الهوية التشخصية بما هي تشخصية ممتنعة الشركة وانما المختلف

نحو العلم اذ ما هو المحسوس فى الضرب الزمانى بالادراك
الاحساسى هو بعينه معقول فى الضرب التام بالعلم التعقلى
الغير المتغير فمن المستبين ان العلم التام بالعلة التامة
موجب العلم بالمعلول لا موجب لاحساس به او تخيله بل انه
مستوجب لحالة الاحساس والتخيل ليس هو موجب العلم
التام به من تلقاء ايجاب الجاعل اياه وتأديته لاسباب الية
لا من جهة اعضاء ادوية والات متجزية والادراك
الاحساسى او التخيلى ليس يكون الا بالقوى الهيولانية كالحواس
الجسمانية فاذن قد اقترانه مناط الانكشاف فى العقل التام
من تلقاء عقل الاسباب طرا وتأديته لاسباب وظاهرية
الجاعل التام من حيث كنه ذاته ولا لاحظ للوجود المعلوم
المدخلية فى تصحيح اصل الانكشاف واشديته واشتداد
صنائه ام انما ذلك فى الادراكات الانفعالية فالشخص الهيولانى
معقول بشخصيته فى هذا العقل قبل وجوده وحين وجوده
على سبيل واحد وليس وجوده بالفعل يزيد بسطة
فى الظهور والانكشاف بل انما يوجد حين ما يوجد منكشفا
غير محتجب الم ينصرح للاستبيان ان القيوم الحق

علوا على المراتب فى سنة التقديس والمكان والزمان من
عوارض المادة الهيولانية فهو اقدس من ان يكون مكانيا
وزمانيا وايضا هو خالق الزمان والمكان ومبدع عليهما
فكيف يكون فيهما وانه كما ليس الوجود الا الموجودية المصدرية
لا حيثيتها تقييدية ولا الماهية هى بها الموجودية وانما
صحة انتزاعه من الموجود الحق بنفس ذاته لا بحيثية ما
تقييدية ولا تعليلية ومن الموجودات الجوازية بحيثية
تعليلية هى استنادها الى الموجود الحق فكذلك التشخص ليس
الا المتشخصية المصدرية لا حيثية ما تقييدية تنضم الى الماهية
فتكون بها المتشخصية بل انما صحة انتزاعه من المتشخص
الحق بنفس ذاته لا بحيثية ما تقييدية ولا تعليلية ومن
كل من الاشخاص الجوازية بحيثية ما تعليلية واستنادها
الى المتشخص الحق بنفس ذاته استنادا منفصلا متميزا
عن استنادات سائر المستندات وان الجاعل الحق يعقل
ذاته عقلا تاما ويعقل انه جاعل كل ماهية وهوية فيعقل
اوائل المتقررات عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الاشياء
الا وقد صار واجب التقرر والوجود من تلقائه بتأدى

اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاولي ازليا واجبا
وانه جل قدسه يمتنع ان يستفيد او يزداد من وجود الاشياء
علما او يكون له حالة ما تحملها ذاته اخيرا اذ ذلك من
خواص الانفعال وهو من عوارض القوة الانفعالية التي
هي شان جوهر الهيولى فاذن قد آن لك ان تستيقن
ان العليم الحق سبحانه ليس يسوغ ان يدرك المتغيرات
الزمانية والمكانية ادراكا حسيا او خياليا ويشير اليها اشارة
حسية وهي امتداد وضعي من ذي وضع الى ذي وضع آخر
كاين مثله وفي جهة معينة او يعقل الاشياء شيئا فشيئا على
سبيل الانتقال من معقول الى معقول بل انه يجب ان يعقل
قاطبة المهيات والهويات العقلية والحسية معا تعقلا
تاما وفوق التام ويحيط بجملة امتداد الزمان من ازله
الى ابده بما فيه من الاجزاء المفترضة وجميع المتزمنات
المقارنة لزمان زمان وجملة النسب الواقعة بينها وتقادم
قبلياتها وبعدياتها على ما هي عليه في الوجود وكذلك بجملة
الاحيان والامكنة السارية في الجهات مع الممكنات التي
تحويها والاوضاع والجهات والنسب التي هي عليها وتباينا

منها

منها الى ما لا نهاية وكيفية الاشارات الحسية من كل الى غير
ومقادير الامتدادات بينها على ما عليه الوجود فالاشياء
تامة الحصول عنده ابدا زمانية كانت ام غير زمانية والماضي
هناك قائم والمستقبل حاضر وبالجملة يحضر عنده عرش
الزمانيات وفلك المتغيرات وعنصر التقضي والتجدد
وسنخ الامتداد بما يكتنفه من الطرفات والبدايات وهو
يعقل الاشياء الغير المتناهية على مراتبها واختلاف
شئونها من الابدية والبايدية والقارية واللاقارية فتلك
كلها حاصلة بالفعل عنده والموجود المنقضي شيئا فشيئا
والمعدومات في الماضي والمعدومات في المستقبل كلها
بالاضافة اليه موجودة بالفعل لانه جاعل مهياتها وانياتها
ومبدأ الاسباب التي بصادماتها ومصككاتها وبصادفاتها
ومطابقاتها واجبة لانتهائها اليها بنسبة هو يعقل ذاته ولوازمه
ولوازم لوازمه الى اقصى التفرد دائما على سنة ثابتة من غير
ان يتقضى حين وجودها على احد بدلا او يستانف معرفة
طرية فهي في ظرف وجودها على حالة سواء في كل حال
اعني قبل حصولها بالفعل ومع الحصول وبعد الحصول في

٥٧٦

ايضا ان يعلم الشخصيات المحسوسة الزمانية والمكانية
على الوجوه الشخصية الغير القابلة للاشتراك الحملي علما
عقليا هو اتم العلوم وفوق التمام فيعقل كلا منها شخصيا
في وقته الشخصي ومكانه الشخصي ابدا بعلله واسبابه المتأدية
الى شخصيته فنظام الوجود بجملة اجزائه واحواله وان لم
يكن بحسب نفسه وفي حد طبيعته بحيث يأبى مطابقة صور
عوالم غير هذا العالم هي امثال هذا العالم الا ان صدوره
عن جاعله التام المتشخص بذاته وارتباطه بجنابه وترتبه
على نفس حقيقته الحقة الشخصية قد احال تلك المطابقة و
اوجب له امتناع الشركة فالجاعل الحق اذ يعلم صدور
كل هوية شخصية عن ذاته الاحدية المتشخصة صدورا
متميزا على سبيل الانفراد وذلك مناط المتشخصية فلا محالة
يعلمها متشخصة ممتنعة الشركة فاذن انما الذي ليس يليق
بجناله هو نحو العلم الاحساسي او التخيلي لا العلم بالجزئيات
المحسوسة والمخيلة مطلقا اي نحو كان من العلم فانه
يعلم هوياتها المحسوسة والمخيلة علما عقليا هو اتم العلوم
والزمان محسوس لنا من وجه ومعقول من وجه ومعقول

له من كل وجه وكذلك فكل ما هو محسوس لا حد لنا حاسة ما
في وقت بخصوصه فانه بعينه معقول له وكيف سبحانه على افضل
الانحاء دائما ابدا بجملة علله واسبابه لا بآلة وما به الانكشاف
لدينا وجود ذلك المحسوس بالفعل وعند عز مجده نفس ذاته
الاحدية الحقة وكما لا يسوغ ان يتوهم انه تقدست اسماؤه ذائق
او شام او لامس مع علمه بالمذوقات والمشمومات والملموسات
لا محالة وليس يثلم ذلك في تقديسه بل يؤكده فكذلك لا يسوغ ان
يتوهم انه عالم بالهويات الشخصية الهيولانية علما جزئيا زمانيا
متغيرا مع علمه بها علما عقليا تاما ثابتا على اكرم الوجوه البتة
وليس يثلم ذلك في تقديسه بل انه يؤكده ولو كنا نحن نعرف
حقيقة القيوم الحق وما يوجبه ذاته بذاته من صدور اللوازم
كلها عنه لازما بعد لازم الى اقصى النظام لكنا ايضا نعلم الاشياء
باسبابها علما تعقليا غير متغير فلو كنا نحيط باسباب شخصي ما
وضعي زماني لكان يتهيأ لنا ان نتعقله بشخصيته تعقلا ابديا
غير زماني لكنا انما نستفيد العلم به بخصوصه من وجوده ووضعه
ومكانه وزمانه وكذلك المنجم بالقياس الى تحقق هذا الكسوف
مثلا بالفعل في هذا الآن بخصوصه وان قدرنا انه قد تثقف

واحاط بحركات السماويات فلا جرم لسنا ندركه الا بالاحساس
او التخيل وهو ايضا ليس يدرك هذا الكسوف الشخصي الا
بالمشاهدة الحسية والجاعل الحق يعلمه مرتبطا بذاته المتشخصة
مسببا عن جملة الاسباب التي افاضها وربتها منتهية اليه
فلا محالة يعلمه شخصيا ويصير متخصصا بانيه ووضعه و
متاه لست افول انيه ووضعه ومتاه بالقياس اليه فانه تعالى
عن ذلك جاعل الوضع والاين والمتى ورب الكل ومن وراء الجميع
محيط بل اقول انيه بالقياس الى المتاينات ومتاه بالقياس
الى المتمتيات ووضعه بالقياس الى ذوات الاوضاع

لعل في قول الله العظيم في القرآن الحكيم يعلم ما بين
ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء بعد
قوله سبحانه له ما في السموات وما في الارض دلالة تنصيصا
على ان المكونيات والمكنيات والماضيات والمستقبلات
والحاضرات والغائبات سواسية الفعلية في علمه المحيط و
تنبيها على انه انما العلم بها لانها ذوات عينية وموجودات
رابطية بالقياس اليه تقررها ووجودها له سبحانه وقوله سبحانه
بشيء من علمه اي بشيء من هويات الموجودات التي هي بعين

ذواتها ووجوداتها اخيرة مراتب علمه التفصيلي ولعل في
قوله عز من قائل وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اشارة
الى الاحاطة بالاسباب المنتهية الى تشخصيات نظام الوجود
وهي مفاتح الغيب فمن يحيط بجميع الاسباب الا هو ثم في قوله
الكريم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكذلك في كريمة اخرى
وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا
اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ان سيق القصد الى
انكشاف الموجودات بحسب وجوداتها العينية بالكتاب
المبين يتخص النظام الجملي التام المتسق وان سيق الى
المعلومية بحسب صورها المنطبعة في المدارك العقلانية و
النفسانية عني به جوهر مفارق تنتقش فيه صورة نظام
الوجود من اوله الى اقصاه والله عنده علم الكتاب
ربما وسواس الوهم يزعج سرك ان الحوادث لم تكن متقررة
الذوات في الاعيان ثم تقررت من بعد البطلان وقد
اصلتم ان ذوات الموجودات ووجوداتها هي بعينها
اخيرة مراتب العلم فهذه المرتبة من العلم لم تكن عند عدم
الحوادث ثم انها كانت من بعد اللاكون حين وجودها فما

شأنها هو من المراتب الكمالية للعليم الحق فكيف يصح عدمها
أولا ثم حدوثها أخيرا أو لا فكيف يليق بجنابه فان كنت بعد
ما فصّل عليك في ريب من امر لكن عليك القول الصريح
لذلك لا انزعاج على سبيل الاستيناف فقل لي أي انزعاجك
في العلم الزماني للحوادث الزمانية فقد عرفناك ان العلم
الزماني انما يحسب عدما في افق التقضي والتجدد وبالقياس
الى الذوات الزمانية لا بحسب الواقع في وعاء الوجود الذي
هو الدهر وبالنسبة الى الموجود الحق والجواهر التامة فالمعدوم
الزماني موجود بالفعل بحسب نفس الامر في حد وقته ووجوده
في ذلك الوقت بخصوصه مبصر للبصير الحق دائما او في العلم
الدهري للحوادث الدهرية وهي جملة الجائزات طرا فقد بينها
من قبل على ان العلم الذي هو بعينه هويات الموجودات و
وجوداتها انما معناه معلوميتها اي مجعوليتها للجاعل الحق
مكشوفة غير محجوبة وليس يصح ان يعنى به العالمية التي هي
من جهات ذات الباري الجاعل واسماء حقيقته المقدسة
وانه جل مجده يمتنع ان يصير عالما زائدا على ذاته بعد
مرتبة ذاته وان علومه التفصيلية حين وجودها معلومة

الز

التي هي معلولاته بالفعل ايضا علوم عقلية فعلية تامة انما ما
به الانكشاف ومناطه فيها هو نفس ذاته الحقة وصلاحيته بذاته
لصدور نظام الوجود عنه على ترتيبه وتفاصيله وكون
مناط انكشاف الشيء العلم التام بجاعله التام بنفس ذاته و
الاحاطة بجميع اسبابه المتأدية اليه اقوى في افادة الظهور
من كون مناط الانكشاف وجوده وحصوله بمجرد هويته
الموجودة لا بعلله واسبابه فالاول يوجب العلم التام بكنه الماهية
وبالانية جميعا والثاني ربما لا يفيد الا العلم بالانية وذلك
اذ كانت الانية الحاضرة بمجرد هويتها من الاشياء التي هي ذوات
علل العلل واولات الاسباب ان علم العقل التام بالموجودات
من حيث الاحاطة بعللها واسبابها ليس يزداد ولا يشتد حين
وجودها بالفعل الا على خلاف شاكلتنا في علومنا الفعلية
بامور نصنعها فانا انما نعلمها علما فعليا ناقصا لعدم احاطتنا
باسبابها جميعا ثم اذا ما هي صنعت وحصلت ازددنا علما
بها لاستفادتنا من وجودها بالفعل معرفة جديدة انفعالية
وكذلك الامر في ادراكاتنا وعلومنا الاجمالية والتفصيلية ولو
كنا نحيط بالاسباب وننقطع عن الانفعال لكنا لم نزدد بوجود

المعلوم علما بل كان علما به قبل وجوده ومع وجوده على سبيل
واحد فاذن قد اتضح ان وجود الحوادث المنكشفة عند بارئها
اذا ما هي متقررة بالفعل من الامور الملغاة في تصحيح الانكشاف
وانما هو داخل في الشيء المنكشف لانه معتبر فيما هو مناط
الانكشاف وبطلان المعلومية فنسبة وجود المعلوم الموجود
بالفعل الى معلوميته لبارئه بمعنى كونه ظاهرا له غير غارب عنه
نسبة الجار الى صاحب الدار ونسبته الى معلوميته بمعنى مجعوليته
له وصدوره عنه بالفعل مكشوفا غير محجوب نسبة احد اعتباري
ذات الشيء الواحد الى اعتباره الاخر فاذن عاد العلم الصريح
بالحوادث الدهرية في وعاء الدهر بما قبل الوجود الى نفسها
في نفسها او انتفاء معلوميتها بالمعنى الاخير اى كونها فائضة
بالفعل عن مفيضها الحق منكشفة غير محتجبة لا انتفاء
معلوميتها بالمعنى الاول اى ظاهريتها له وعلم عزوبها عنه
بنفس ظهور ذاته الفياض الذي هو مناط الظاهرية والانكشاف
مطلقا قبل تقررها المجعولات المنكشفة وعند تقررها فاذن
مرجع علم الموجودات الجائزة اولا الى علم المعلومات انفسها
لا علم العلم بها وانما كانت مجعوليتها بعد اللامجعولية اولا

مبدئية دهرية غير زمانية لان طباع الجواز ليس يسع الازلية
السرمدية بل انه ينافيها اباء لا لان الجاعل كان يفقد قوة او
نقص اداة او آلة لم تكن حاصلة اولا ثم اذا هي قد حصلت
اخيرا سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ان تقرر الحوادث
في وعاء الوجود الذي هو الدهر يشغل حيز البطلان الدهري
ولا يذر للعدم محلا ولا يدع للحكم به بالاطلاق العام صحة على
خلاف شاكلة الوجود والعدم الزمانيين فاذن ليس يحق
للوهم ان يتوهم بعد حدوث الوجود في الدهر الذي هو متى
الاعيان وصلة بنفس الامر للعدم السابق فيه حدا وحيزا يسلب
عن المعلومية بحسبه وبالجملة انما الحق المعلومية واللامعلومية
بحسب حدين متميزين عند الوهم اذ ذلك مستلزم التغير لكون
العقول في سبيل التقديس على النمط المقدم

فان اغتال قريحتك تشكيك المتشككين انه كيف يحتمل ان
يكون للحوادث الكائنة الفاسدة هيولانية الذوات زمانية
الهويات ومعلوميتها التي هي بعينها وجوداتها الزمانية
معقولية ثابتة غير زمانية ولا وضعية فاستذكر ما اسمعناه
لك في صحفنا ولا سيما في الصحيفة الملكوتية ان الثابتات العقلية

غير متعلقة بالهيولى وعوارضها التي هي الوضع والمكان والزمان
لا بحسب ذواتها ووجوداتها في انفسها ولا بحسب تقررها ووجودها
لجاعلها واما الهيولانيات الوضعية فبحسب وجودها في انفسها
مكانية وزمانية متخصصة الهويات باوضاع وامكنة ومواد
وموضوعات وازمنة واوانات وبحسب تقررها ووجودها لجاعلها
غير واقعة في شيء من ذلك فلذلك كل منها له في نفسه مكان و
ليس بين شيء منها وبين الجاعل مدة او طول مكان وله في نفسه
مادة وليس شيء منها بحسب صدوره عن الجاعل ووجوده
بالقياس اليه وحضوره عنده تكتنفه غواشي المادة فمادية
الماديات وزمانية الزمانيات بحسب اعتبار ذواتها في حد
انفسها لا بحسب اعتبارها بالقياس الى جاعلها المحيط بكل شيء
وانما معلوليتها عين وجوداتها بلحاظها رابطية فاذن هي
في انفسها هيولانيات زمانيات مختلفة بالمضي والاستقبال
والحالية ومعلوليتها التي هي عين وجودها الرابطي معلولية
تامة غير وضعية وزمانية وليس يصح ان يقال انها معلولية
زمانية بالعرض وذلك كما قد استبان لك في اصناف العلم
ان كل شخصي من شخصيات الكثرة المتفقة الحقيقة بمادي الهوية

محسوس الذات ووجوده المرسل متحد معه في التقرر والوجود متقرر
بعين تقرره موجود بعين وجوده وليس يصح ان يقال انه مادي
بالعرض محسوس بالعرض انما يصح ان يقال انه مخلوط في الوجود
بالمحسوس واضافات مجاعليته للجاعل الحق وعالميته الحضورية
ومعلوميته بغير نهاية مرات غير متناهية وهي باسرها حاصلة
بالفعل غير متعاقبة الحصول بالقياس الى جنابه سبحانه فكل يوم
هو في شان ولا يشغله شان عن شان وهذا نمط من العجائب
الملكوتية المحوج ادراكها بعد رفض الوهم وتنظيف الغريزة
الى توسيع العقل وتلطيف القريحة علك اذن قد تحققت
ان الباري الفياض سبحانه يصب الفيض على عالم الجواز في
وعاء التقرر الصرف الذي هو الدهر ابداعية واحدة فلا
يزال الفيض جملة العوالم معا مرة واحدة غير زمانية اما
عالم الابداعي لانوار العقلية والجواهر الثابتة ففي متن
الاعيان لا في زمان ولا آن واما عالم الملك اعني الظلمات
الهيولانية والبرازخ الجسمانية ففي الازمنة والانات والاحياز
والامكنة كل شخص منها بشخصيته في وقت بخصوصه وحيز
بعينه على ما في القران الحكيم ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة

ان الله سميع بصير وفي السنة الشارعة النبوية جف القلم بما هو كائن
وجفت الاقلام وطويت الصحف وما من نسمة كائنة الى يوم
القيمة الا وهي كائنة فاعلم ان لعلمه تعالى بترتيب النظام الصادر عن
مراتب اعلاها نفس ذاته الاحد الحق الذي هو علمه البسيط المطلق
بكل شيء وثانيها القلم اي الجوهر العقلي دون الثابت بما اشتمل
فيه من صور عالم الوجود غير مغادر صغيرة ولا كبيرة الا هو
محصيها وهذه اولى مراتب التفاصيل العلمية المتكثرة وثالثها
اللوح المحفوظ اي النفوس المفارقة العالية بما يرتسم فيها من صور
المرسلات والكليات ورابعها كتاب المحو والاثبات اي النفوس
العلوية بما ينطبع فيها من صور الشخصيات والجزئيات والكتاب
المبين الذي هو النظام الجملي التام المتسق بجملة ما فيه غير مغادر
شيئا من الماهيات والهويات العينية والصور الادراكية المنتقشة
في المدارك العقلانية والمشاعر الانسانية وجميع علومه سبحانه
باعدادها عقلية فعلية تامة واما علمه بذاته القدوس فاقدس
من ان يضرب لمجده الامثال او يشرح سبيل عرفانه بالمقال
لا تحسبن كون علمه تعالى عز بالافاعيل الانسانية بافاعيل الانسان
فعليا مصادما ما عليه اصحابنا الاماميون المستمسكون بحبل

ال

آل سيدهم السابق صلوات الله عليه وعليهم ان فعل العبد مسبوق
بارادته ومستند الى اختياره ففعلية الشيء للشيء وجاعليته له
الثانية شيء وهذا رتبة قرره ... حر محمد
ليست تصادم توسط العلل وتسبيب الاسباب كما جاعليته سبحانه
لهذا الانسان مثلا مع تسبيبه بالدنيه وساير الاسباب والشرائط
وكذلك لذرات الوجود ثم الوجوب بالاختيار الواجب حصوله بعلله
واسبابه ومن الاستعدادات المتسابقة المتادية اليه ليس ينافي
الاختيار بل يحققه والحق القراح والكلمة السواء في ذلك قول مولانا
الصادق عليه السلم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وفي
السنة السانية النبوية واحاديث الاوصياء المقدسين صلوات
الله وتسليماته على ذواتهم الطاهرة ونفوسهم القادسة في المعارف
الربوبية اشارات برهانية ونصوص شعشعانية تضيق عن
استعراضها طوى هذه الصحيفة فيما ابهناك به ان الادراك
المحض للذات لادراك يقع على ضروب وللادراكات بالتشكيك وللاعتبار
من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك و
اعتبار من حيث هو حال ما للمدرك وله بكل واحد من الاعتبارات
مراتب مختلفة اما اختلافه بحسب ماهيته فكونه تارة احساسا
وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما بحسب القياس الى

المدرك فيكون العاقل شديد التقدس عن عوالم المادة وغواشيها
او معا وبا متوسط الهوى الى الانغماس فيها او متوغل الانغماس
فيها وفي علايقها وبكونه فاعلا لمدركه ومنفعلا عنه فالادراك
الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اذ ليس معناه الا صدور
ذات الشيء من فاعله المفيض اياها منكشفة عنده اتم حقيقة
ووجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا اذ ليس
معناه الا حصول صورة الشيء في نفس مدركه او في آلته التي هي
اداة ادراكه وايضا لانه مفيد وجوده وهو مستفاد من وجوده
واما بحسب التفاوت في المدرك فبتجرده عن المادة وارتباطه بها
او مغموسيته فيها وبانكشافه بطريق معلوليته او بحضور ذاته
او بحضور علله واسبابه اذا كان ذا اسباب وعلل فالمدرك
المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك
بعلته وبحضور جملة علله اتم ظهورا من المدرك بمعلوله او بشهود
وجوده المبهم من غير شهود علله وقاطبة الاشياء مرسلة او مخصصة
وكلية او جزئية لها الى باريها سبحانه نسبة المعلومية على
ان هي معلومة سواء في ذلك ادخل شيء منها في التقرر بالفعل
ام لم يدخل ونسبة المجعولية على ان هي مفاضته ومجعولته

خبر

٣٤٧

عن علمها الثابت الصحيح وفيضانها عنه لا ينسلخ عن انكشاف
ذاتها فائضة عنه بالفعل بل ان معلوميتها حال تقررها في
عند الصدور عنه بالفعل على انكشافها الذي قد كان من
قبل من غير ان يتغير ذلك الانكشاف في الحالين وفي الاحوال
كلها فاذن اكمل الادراكات واتمها فيه واتمها ادراك البارئ
الحق سبحانه لذاته بذاته على ما عليه ذاته ولجميع ما سواه ايضا
بذاته من حيث هو جاعلها التام بنفس ذاته وهو ايضا افضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب
ان يحصل ثم يتلوه ادراك الانوار العقلية اما ادراكها لكنه
ذات باريها فغير متصور للحصول التام واما ادراكها لوجوده
ادراكا تاما فايضا عن ممكن من ذواتها المجعولة الا ان المبدع
الحق لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها فاشراقه سبحانه
عليها عقلت نور وجوده ومجد قدسه وعز جلاله ثم عقلت
ما دون الاول الحق من تعقل ذات الاول وقيوميته تعقلا
تاما غير نفساني دون تعقل الاول سبحانه اياها بمراتب غير
محصورة ومرات غير متناهية ثم بعد ذلك العلوم النفسانية
وهي ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات

وغيرها وتلك باسرها نقوش ورواشم عن طابع عقلي اذ يخرج
النفوس من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات
فيجلب استعداداتها واتصالاتها به ينطبع منه فيها على الانعكاس
او على التدريج من معقوله وهي ادراكات مترتبة العقلية متبددة
المبادي اذ بعضة منها تصاد بالحدس وبعضة منها تقتنص
من تلقاء العلة وبعضة من تلقاء المعلول وبعضة من طرق غيرها
ومتبددة المناسبات لانتقال الى العلم بالشيء تارة تكون من العلم
بما يضاهيه ويلائمه على وجه غيرها فهذا النفوس اشباح ادراكات
وادونها ثم النفس المستتمة الذات بعقلها المستفاد عالما عقليا
مضاهيا للعالم الحسي ونسخة مطابقة لكتاب الله المبين الذي هو
النظام المتسق الوحداني لعوالم التقرر بكلياتها وجزئياتها
جلها وتفاصيلها اذا استمسكت عن سمط الاستعداد الزماني (اي ارتفعت)
الذي هو عنصر التغير فصارت الى حيز الدهر الذي هو وعاء
صرف التقرر وهجرت عن قرية الهيولى الظالم اهلها وانصرفت
عن فتنة الطبيعة الغاسق جوها ونسيت مصطبة الحس
الميت غوغاها كما كانت قد نسيت فيها موطن سنخ ذاتها ومقسط
راس حقيقتها فاقرت في مقر القرار واستقرت على مستقر

المصطبة بالكسرة مجمع الناس وهو شبه الدكان يجلس عليها و كشف ابقه منه رحمه الله

الثابت في عالمها الذي هو صقع القدس وعرض البهجة و
ارض الحبور انسلت من شوب القوة النفسية الى محوضة الفعل
العقلي وانقلبت ادراكاتها النفسانية المتعاقبة تعقلات
عقلانية متصافقة متساوقة (اي متقارنة متلاصقة) فهنالك تكون قد نفضت (اي نحت وانزرت)
عوارض النفوس ورفضت (اي مجتمع) خواصها واستحقت اسم العقل
القادس لعل المستصحب حظه من احصاء
ما تلونا عليك في العلم والتوحيد مستحق روعه العقل نصيبا
ملكوتيا من تعرف اسماء الله الحسنى واستنباء من لانوار الموعية
في بطون اسرارها وبهجة قدسية من لالاظ بذكر القيوم الواحد
الاحد الوتر (اي الثبات والتمام) الصمد الملك الحق الغني العليم الحكيم السميع البصير
الجامع الواجد الواسع المحيط الخبير اليس من
المستبينات ان الفاعل بالطبع ليس يفعل عن علم بل يتبعه
الفعل لا عن علم به وظن صلاح فيه والفاعل عن علم يفعل
بالارادة ويختار بالعلم لا محالة ويتبع الفعل علمه بوجه الخير
فيه او بكونه متشوقا له ومؤثرا عنده وقد تحققت ان قيوم الكل
انما يفعل الكل عن علم هو بنفسه ذاته العليم الذي هو ام العلوم
بكل معلوم معقولا او محسوسا فاذن هو سبحانه فاعل بالارادة و

لاختيارية فانه يعلم ذاته وانه بنفس حقيقته ينبوع كل تقرر
ووجود وكل كمال تقرر ووجود وذاته حقيقة محضة من كل جهة فلا
يوصف الا بالخيرية المطلقة لا على ان هو وصف له بعد مرتبة الذات
بل على ان ذاته نفس الخيرية المحضة فذاته بذاته مفيض الخير و
جاعل النظام الفاضل على الاطلاق فاذ يعلم من ذاته كيفية كون
الخير في الكل فيتبع ذاته ومعقولية ذاته فيضان الموجودات عنه
على النظام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على ان يتبعه ذلك
اتباع الضوء للمضيء ولا اسخان للحار تعالى عنه عزه بل على انه عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وانه فايض عنه وعالم بان هذه
العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا
ونظاما فاضلا وفيضان الخير والفضل عنه غير منافٍ لذاته
بل انه مناسب لجنابه اذ هو تابع خيرية ذاته ومقتضى جوده
التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعولاته مرادة له ونظامها
الصادر عنه مرضي لذاته ولعينه انه يعلمها ثم يرضى بها لان
نفس علمه بنظامها الجملي الفاضل نفس رضاه بها وذاته الحق
بخيريته الحقة وحقيقته المحضة هو الذي دعاه الى اختيارها
فاذن كما قد سمعنا ان انه عاقل وانه معقول فهو واحد فكذلك

فكذلك على سمعك ان انه مريد وانه عالم هناك واحد وان ارادته
للكل عين علمه بنظام الخير لا الاكمل لا الاصلح وهو بعينه داعية الى اختيار
الجعل وايثار الافاضة وهو نفس ذاته الحق المستحق بحسب نفس
ذاته ووجوده لتلك الاسماء المقولة على الذوات الجايزة بحيثيات
متكثرة وحيثيات مختلفة ان شاكلتنا فيما هو نفعله
وصنعه انا نتصور فنعرف تعرفا ظنيا او تخيليا او علميا ان فيه
صلاحا ونفعا او منقبة ومحمدة وبالجملة خيرية ما بالقياس الى ذواتنا
او بالقياس الى قوة ما من قوى ذاتنا فينبعث من ذلك شوق اليه
فاذا اقوى الشوق وتاكد الاجماع اهتزت القوة الشوقية و
الارادة المتجددة اي الاجماع المنبعث منها فحركنا القوة المحركة
التي في العضلات وهناك يتحرك الاعصاب والاعضاء الادوية
ثم تحرك الالات الخارجة للتحصيل فالمعنى الذي هو فينا ادراك
الفعل وادراك وجه الخير فيه غير المعنى الذي هو سبيل تحصيله
وهو الشوق ومرتبة المتاكدة التي هي الاجماع والارادة اذ
افعالنا بالالات وهي ليست تتحرك الا بالشوق وما به رضانا
بالفعل هو معرفتنا الوجه الخير العايد الينا فيه فاما القيوم الحق
سبحانه فاذ جل جنابه ان يكون فعله بالالة وعن ان يتصور له

خيرية غير حاصلة له في مرتبة ذاته بذاته فليس يعقل ان يتكمل و
يتجمل في ذاته بمعنى ما هو وراء مرتبة ذاته فلا محالة لم يكن له شوق الى
شيء اصلا وكان ما به رضاه بمجعولاته هو نفس علمه بها وبانها خيرات
في انفسها لا بان لها خيرية ما عائدة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وهذا العلم هو بعينه ذاته الحق وهو عين الارادة فاذن هو سبحانه
شاء بذاته لا بهمة تعرض في ذاته ومعنى واحد منه وهو في انه هو ادراك
المجعولات ووجه الخير فيها وسبيل الى الجعل والافاضة فكما فينا
تتحرك القوة الشوقية على نفس تصورنا الشيء واعتقادنا
انه نافع او صواب بالقياس الينا من دون ان يتوسط بين
التصور والاعتقاد اهتزاز الشوق وارادة اخرى غير نفس ذلك
الاعتقاد ففي الصقع الربوبي يترتب الجعل والافاضة على نفس
علمه سبحانه بالشيء وانه حسن وخير في نفسه من غير ان يتوسط
بينهما شوق وارادة اخرى وراء ذلك العلم الذي هو بعينه
نفس مرتبة الذات فهو سبحانه بذاته يعلم المجعولات ويرضاها
فيفعلها طولا وجودا لا على ان يطلبها ويشتاق اليها فهو سبحانه
اعلى في ارادته من الاختيار الذي للمختارين من مجعولاته فضلا
عن الايجاب الذي للطبايع المضطرة الى افاعيلها وهي بذواتها

وخواصها مسخرات بامر الله وحده فاذ قد اتضح لك
ان ارادته تعالى غير مغايرة الذات والمفهوم لعلمه فاعلمن انه
كما لعلمه سبحانه مراتب واخيرة مراتبه وجودات الموجودات
على معنى ان وجودها غير محتجبة عنه هو بعينه معلوميتها له لا
عالميته بها على ما قد تعرفت واخيرة مراتب الارادة هي بعينها
ذوات الموجودات وهوياتها المتقررة بالفعل وانما هي عين
الارادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مريديتها لها ثم المرادية ايضا
بمعنى صدورها عنه بالفعل مرضيا بها لا بمعنى كونها مرضيا بها
فان ما به فعلية الرضا ومبدائية التخصيص هو نفس ذاته سبحانه
وذلك اقوى في افادة الاختيار مما ان يكون ما به فعلية الرضا
بالفعل امرا زايدا على ذات الفاعل ومما ان يكون فاعلية الفاعل
لا بنفس ذاته بل بامر ما يلحق ذاته فاذن مجعولاته سبحانه مرضية
قبل الصدور وعند الصدور على سبيل واحد وليس يتجدد الرضا
عند الصدور بالفعل بل انما الحادث المتجدد وجودها بالفعل
مرضية وهذا على مضاهاة ما اسلفنا في العلم ان المعلومية
التي هي بعينها ذوات المتقررات انما معناها تقررها بالفعل
منكشفة لا منكشفيتها بالفعل اذ ذلك حاصل قبل التقرر ومع عند

التقرر على سبيل الواحد وما به الانكشاف فهو نفس ذات الجاعل التام
العليم والمنكشف اذ ذاك اقوى مما ان يكون ما به الانكشاف هو
وجود ذات المعلوم بالفعل او حصول صورته الظلية فمن المستبين
ان الشئ الواحد بعينه يصح ان يكون له صورة ظلية غير محصورة في
بحسب اذهان كثيرة او بحسب اوقات كثيرة وليس يصح الا ترتب
المجعول الواحد بعينه على جاعله التام الواحد بعينه فانكشاف
الجاعل التام اقوى افادة من ظله الذي هو جوهر ذات لتعين
المجعول المترتب على نفس ذاته من انكشافه بالصورة الظلية فاذن
كاقد استبان ان الارادة التي هي عين هويات المخلوقات انما
هي تقررها بالفعل مرادة وهي ليست صفة للخالق متجددة له
انما هي من شئون هويات المخلوقات وهذا بعينه سر ما قد
رواه بعض الاقدمين من فقهائنا المحدثين عن سادتنا
الطاهرين وائمتنا المعصومين صلوات الله وتسليماته عليهم
اجمعين في زيادة الارادة على ذاته سبحانه وحدوثها اخيرا فاما
ظن فريق من جماهير المتكلمين ان له عز مجده ارادة هي من
صفاته وحيثياته متجددة الحصول لذاته فتخمين غير معقول
اليس هو سبحانه يعلم في مرتبة ذاته نظام الخير فيما عدا ذاته على

الوجه

الوجه الاكمل وليس يليق بجود الجواد الحق وحكمة الحكيم المطلق ان يفعل
ما هو حسن وخير في نفسه على جهة حسنه وخيريته في نفسه من غير
ان يكون على منافاة لذاته ولما عليه ذاته ولما يرضاه وبالجملة انما
المتجدد نفس ذوات المجعولات والمعلومات والمرادات لا شئ مما
في ذات الجاعل العليم المريد او جهة ما من جهات ذاته عز جل ذكره
في مرتبة ذاته يرضى نظام الخير المعقول من معقولية ذاته غير تائق
اليه ثم يفعل الكل على النظام الاكمل المعقول جودا او تفضلا لا لروية
وتفكر وهمة   فان سالت ما خطبكم تجعلون نفس هويات
الاشياء بتقرراتها ووجوداتها العينية من مراتب العلم والارادة
على نحو من الاعتبار ولستم تعتبرون مثل ذلك في القدرة قيل
لك ان لفظ العلم في الاصطلاح الصناعي يقع بالاشتراك على معان
ثلثة احدها المعنى المصدري الاضافي وهو زائد على كل حقيقة
اصيلة التقرر فاطلاقه بالحقيقة القيومية وثانيها المعنى الذي
هو مبدأ مصحح اطلاق العالم بالشئ على الموجود المجرد وما به الانكشاف
الشئ المعلوم لديه وهو عين الحقيقة الحقة القيومية في علمه سبحانه
بذاته وبما عدا ذاته مطلقا وامر زائد على الماهيات الجائزة والحقائق
المجعولة على الاطلاق لكنه نفس وجودات الجواهر العاقلة القائمة

بانفسها لا بارادة في عقلها لفعلها وثالثها الصورة العلمية المنكشفة
الحاضرة من المعلوم لدى العالم وبهذا المعنى يحمل لا محالة على خصوصيات
المتقررات في الاعيان والمنتقشات في المدارك بالقياس الى
الموجود الحق عز مجده اذ هي بتقرراتها العينية وانطباعاتها
الذهنية حاضرة لديه غير غائبة عنه سبحانه فحيث ان الارادة
مطلقا ضربا من العلم على اعتبار ما اخص من اعتبار مطلق
العلم لا انها مباينة الذات والمفهوم للعلم على شاكلة القدرة
وساير الصفات ولا سيما ارادته سبحانه فقد رتبت انها بعينها
علمه بوجوه الخيرات المرضية في انفسها فلا محالة مراتب العلم على
تلك الاعتبارات هي مراتب الارادة والمريدية لا جرم تقرر الاشياء
المرادة بالفعل بما هي في انفسها خيرات معلومة مرضية ومفيضها
المراد بفعلها بجوده غير هام بها ولا مروٍّ في فعلها ولا متفكر
ولا ربما تطلق الارادة على نفس الجعل والتاييس لا بروية وتفكر
والابداع والاحداث لا بشوق وعزم اي قصد حادث زائد
على نفس ذات الفاعل كما في القرآن الحكيم انما امره اذا اراد شيا
ان يقول له كن فيكون ان العلة الغائية هي التي
بمهيتها وشيئيتها علة فاعلة لفاعلية العلة الفاعلة فهي العلة

لاول

الاولى الفاعلة والغرض ما يلحظه الفاعل والغاية ما ينتهي اليه
الشيء والفائدة ما يترتب عليه ومن المنصرح ان فاعلية الفاعل
الحق سبحانه للكل انما هي بنفس ذاته عز مجده لا بامر ما يلحق ذاته
ويزيد على حقيقته اذ كل ما هو وراء حقيقته داخل فيما يستند
الى ذاته هو ويفيضه بجوده التام الذي هو بعينه نفس مرتبة
ذاته فهو بذاته الفاعل الاول القريب والعلة الغائية الاولى
لنظام الكل ولاحاد الجائزات بحسب لحاظها في السلسلة العرضية
ومن حيث هي اجزاء النظام الجملي المستند باتساقه العرضي
برمته التشخصية الجملية اليه سبحانه مرة واحدة

نقلت هذه النسخة الشريفة من نسخة السيد الجليل الفاضل حافظ المدرس
قلد وقد كتب بخطه في اخر المنتسخ ما صورته الحمد ما قرنته من
كتاب التقديسات واستنسخته من النسخة الاصل الذي
هو بخط المصنف وهو جدي الحكيم المتاله ثالث المعلمين مولانا ابو
كشف الغطاء عن البين باقر العلوم كلها ومنضج قوانين الفنون
كلها جلها طيب الله مضجعه ونور مرقده وكتب الفقير الى الحق الغني
صدر الدين محمد بن عبد الحسيب بن السيد احمد بن زين العابدين
العلوي الحسيني جعلني الله وجعلهم من القديسين اللاهوتيين

کتابخانه مجلس شورای ملی
۱۳۰۳
۸۵۷

نبيه وعليه في العشر الاواخر من شهر صفر ختم بالخير والظفر من
شهور عام اثنين ومائة بعد الالف الهجرية اخر كلامه ادام الله ايامه
وقد كنت قرات عليه شطرا من هذا الكتاب وقد وافق الفراغ
من مشقة نسخه في ليلة الاحد قبيل الفجر لتسع بقين من شهر
جمادى الاخرى من شهور سنة ثلث ومائة بعد الالف وانا الفقير
الى الله الغني محمد بن عبد الوهاب عبد الوهاب
المدعو بامين عفى الله عنه سالما
سالما من الله التوفيق
والهداية ولله
الحمد

وكان ذلك بدار السلطنة اصفهان بالمدرسة المرتضوية المرحومة

۵۴۱

www.ical.ir

۹۳۲
خطی
www.